Philosophie.

# Der Begriff der Naturgemäßheit bei Comenius und Rousseau.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde bei der
Hohen philosophischen Fakultät der
Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Breslau.

Vorgelegt von
**Otto Klöden**
aus Görlitz
in Schlesien.

Promotion: 10. November 1928.

Liegnitz 1928.
Werkdruck Oscar Heinze, Großbuchdruckerei.

Gedruckt mit Genehmigung einer
Hohen philosophischen Fakultät der Schlesischen
Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Examen rigorosum: 18. Juli 1928.

Referent: Professor Dr. Hönigswald.

# Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung ist der erste Teil einer Arbeit über den Begriff der Naturgemäßheit bei Comenius und Rousseau, die vollständig im Verlage von Trewendt & Granier, Breslau, erscheint.

Der zweite Teil behandelt den Begriff der Natur bei Rousseau als erfahrungswissenschaftlichen, psychologischen und kulturhaften Begriff.

Im dritten Teil wird die verschiedene Verwendung des Terminus „Natur" als Ausdruck des Gedankens gegenständlicher Geltung aufgewiesen.

Der vierte Teil legt den pädagogischen Gehalt des analysierten Begriffs der Naturgemäßheit dar. Er zeigt, wie der Gedanke gegenständlicher Geltung für den Bereich der Pädagogik von Comenius und Rousseau fruchtbar gemacht worden ist. Er klärt den Sinn dieses Versuches, wie auch den der Forderung, daß die Pädagogik auf das Problem des Begriffs der Psychologie zu gründen sei.

# Inhalt:

# Verzeichnis der gebrauchten Abkürzungen.

D. M. . J. A. Comenius: Didactica Magna, Omnes omnia docendi artificia exhibens; Opera Didactica omnia, Amsterdami 1657.

E. . . . J. J. Rousseau: Emile, Oevres complètes, Tome II, Paris 1892.

C. S. . . Du Contrat social, Oevres complètes, Tome III, Paris 1895.

# Einleitung.

## Die methodische Differenziertheit des Begriffs der Natur bei Comenius.

So verschieden auch die Absichten und die Ausgangspunkte der überlegungen von Comenius und Rousseau sein mögen, in der Analyse ihrer Forderungen muß sich die geltungsmäßige Beziehung ihrer Gedanken aufweisen, muß ihre problemgeschichtliche Zusammengehörigkeit klar werden.

Schon dem flüchtigen Betrachter der Hauptwerke von Comenius und Rousseau fällt die große Bedeutung auf, die für beide der Begriff der Natur hat. Dies könnte zunächst einmal den Gedanken aufkommen lassen, beide wären Naturalisten; dabei ist Comenius kraft seiner ganzen geistigen Struktur weniger diesem Verdacht ausgesetzt als Rousseau. Die strenge biblische Frömmigkeit, die Comenius eigen ist, und der man in seinen Schriften unterschiedslos fortlaufend begegnet, schützt ihn davor. Aber ebenso verfehlt wäre es, wollte man aus seiner religiösen Einstellung etwa eine Unwissenschaftlichkeit folgern. Wo er auch z. B. in seinen Auslassungen das Bibelwort oder den Gedanken des Göttlichen überhaupt in Verbindung mit den Problemen der Erfahrungserkenntnis heranzieht, immer tut er es nur, um damit auch den göttlichen Charakter aller Erkenntnis anzudeuten, ohne den Geltungswert der Erfahrungserkenntnis dadurch einschränken zu wollen. Dieses Göttliche erscheint vielmehr ganz eindeutig als ein neben und mit der Erkenntnis, denn ein logisch vor der Erkenntnis gesetztes. Vielleicht könnte man es als die religiöse Komponente aller Erkenntnis bezeichnen. Dem widerspricht nicht, daß das Göttliche dabei auch das zweckbestimmte Ziel der Erkenntnis ist und Gott ihr Erreger, sofern sie im Akt des Erkennens tatsächlich wird.

Aufgabe dieser Untersuchung muß es vielmehr sein, die Gedanken des Comenius in ihren sachlichen Zusammen-

hängen zu zeigen, sie von den persönlichen Bedingtheiten zu lösen, in die sie bei ihrer Darstellung in seinen Werken durch seine religiösen, insbesondere chiliastischen und irenischen, sowie kirchlichen Bindungen verflochten sind. Dazu bietet sich der Begriff der Naturgemäßheit als der zentrale Begriff seines Systems wie kein anderer dar.

Was ist das für eine „Natur", der gemäß ein Zustand oder eine Handlung sein soll, wäre wohl die grundlegende Vorfrage; und da stößt man schon auf die erste Schwierigkeit. Denn gar mannigfaltig scheint der Begriff zu schillern, wenn er uns zu ungezählten Malen in den Schriften unseres Denkers begegnet. Er spricht von der natura und meint damit die Welt der Erscheinungen; aber er sagt auch: „naturae voce providentiam dei universalem" (Didactica magna V, 2) und meint die Vorsehung Gottes damit, oder er kennzeichnet sie als „suam naturam", die Gott „cuique implamtavit" (Jan. ling. reser. Intr.)[1]) Gerade seine pädagogischen Schriften sprechen auch viel von der „natura humana", die er gelegentlich als „natura est innata ..... vis" bezeichnet, und sowohl in der D. M. als auch in der Method. ling. nov. oder E scholast. labyrintis exit. bekennt er sich zu einer „natürlichen" Methode.[2])

Schon diese kleine Auslese zeigt, wie vielgestaltig die Bedeutung des Begriffs natura bei Comenius ist. Es hieße aber diesen Pädagogen vollkommen mißverstehen, wollte man in dieser verschiedenen Anwendung des Begriffs natura eine sprachliche Laxheit oder begriffliche Unklarheit sehen. Die Erörterung wird erweisen, daß natura für Comenius ein Begriff von eindeutiger Bestimmtheit war, allerdings mit der Einschränkung, daß dieser Terminus für verschiedene Sachverhalte von ihm gewählt wurde. Innerhalb jedes dieser Sachverhalte aber hat er die gleiche begriffliche Bestimmtheit. Die Untersuchung des verschiedenen Gebrauchs des Wortes „Natur" aber muß den Nachweis der sachlichen Beziehung dieser Verschiedenheiten bringen, also das Recht dafür, den gleichen Terminus natura einzusetzen, und damit den Begriff aufweisen, den Comenius implicite mit diesem Ausdruck setzt.

Wie auch die wenigen Proben, die oben aus des Comenius eigenen Worten über seinen Naturbegriff gegeben

---

[1]) Zitiert bei H. Hähner: Natur und Naturgemäßheit bei Comeniu und Pestalozzi, Inaugural-Dissertation Chemnitz 1890.

[2]) Com. Op. Did. IV. p. 65, 8: „methodus naturalis".

wurden, schon erkennen lassen, handelt es sich bei ihm da, wo er von natura spricht, um drei verschiedene Sachverhalte.

Zunächst ist ihm Natur der Gegenstand der Naturbeschreibung und der Naturwissenschaft. Seine „Physik“, wie seine unablässigen Berufungen auf die Natur belegen das weiter. Er wird ja nicht müde, diese Natur in ihren unerschöpflichen Erscheinungsformen und ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit zu schildern. Dann aber ist ihm Natur, wo er von der natura humana spricht, der Ausdruck für die Bestimmtheit der Beziehungen im pädagogischen Objekt, also psychologische Objektivität. Gerade hier fehlt es nicht an Verfechtern der Ansicht, daß Comenius an diesem Punkte versagt und die Komplexion dieser Beziehungen nicht erkannt habe. Auch darüber wird eine Entscheidung in diesem Zusammenhange zu fordern sein. Und schließlich dient ihm der Begriff Natur als Ausdruck für jegliches methodisches Verhalten, das als solches immer auch „naturgemäß“ sein muß. Dabei darf dieses „naturgemäß“ hier keineswegs nur als Konsequenz verstanden werden, die sich aus den beiden vorgenannten Naturbegriffen in Bezug auf methodisches oder pädagogisches Verhalten ergibt. Dann läge keine dritte gegenständliche Beziehung vor, die durch den Begriff natura bestimmt wäre. Diese aber ist vorhanden in der Methode, unabhängig davon, ob sie Dinge der Natur oder die natura humana zum Gegenstand, bezw. Ziel hat, wie aus den Kapiteln XVI—XXIV der D. M. deutlich wird.

Soll es möglich sein, diese drei scheinbar divergierenden oder doch voneinander unabhängigen Bedeutungen des Begriffs Natur unter einen Oberbegriff zu bringen, so vermag das allein eine kritische Untersuchung ihres Rechts und ihrer Möglichkeit zu leisten. Eine Frage für sich bleibt es dabei, ob Comenius diesen Oberbegriff ausdrücklich gesucht und auch gefunden hat.

# I. Teil:

# Der Begriff der Natur bei Comenius.

## 1. Abschnitt:

## Natur als Gegenstand der Erfahrungswissenschaft.

Wenn man sich der Analyse der vorbezeichneten Teilprobleme zuwendet, so müßte zunächst die Frage beantwortet werden: Was bedeutet Comenius der Begriff der Natur, sofern er damit den Gegenstand der Naturbeschreibung und Naturwissenschaft bezeichnet? Eine Schwierigkeit stellt sich hier sofort ein. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Natur ihm immer zugleich ein Schöpfungswunder ist, und daß er in ihrer Betrachtung zu religiösen Stimmungen hingerissen wird. Natur ist ihm zweifellos göttliche Offenbarung. Immer wieder betont er, daß der Mensch und alle Dinge als Zeugnis Gottes von ihm erschaffen sind, damit er sich in ihnen offenbare. Das ist verständlich bei einem Manne, der in der strengen biblischen Frömmigkeit der böhmisch-mährischen Brüder erzogen und an den Schulen bezw. Fakultäten dieser religiösen Sekte die Grundlagen seiner Bildung gewonnen hatte. Auch muß dabei in Betracht gezogen werden, daß sein Studium erstlich der Theologie galt, und da wieder einer Richtung, die, auf der Apokalypse aufbauend, chiliastisch war. Ferner bestimmen in enger Verbindung damit mystische Motive seine Gedanken, wie sie durch Jakob Böhme ihren Ausdruck gefunden haben und in Comenius bestärkt wurden, vereint mit magischen und kabbalistischen Regungen. Da erscheint es auf den ersten Blick unmöglich, daß ein so gerichteter Geist der Vertreter einer strengen Wissenschaftlichkeit im Bereich der Naturerkenntnis sein könnte. Und es fehlt auch nicht an Äußerungen, die dieses Mißtrauen bestärken, so wenn er einmal sagt, man müsse zur Erklärung der Natur zunächst die heilige Schrift heranziehen. Kein geringerer als Descartes war es, der diese Schwierigkeit zuerst erkannte und sie in seiner Kritik der „Präludia“ des

Comenius beleuchtete.[1]) Die heilige Schrift habe eine religiöse, eine Heilsaufgabe, und dürfe deshalb nicht für die Zwecke der Erfahrungserkenntnis dienstbar gemacht werden. Allerdings, und nun folgt das für diesen Zusammenhang wertvolle Zugeständnis des Descartes, sei es möglich, daß Comenius das Bibelwort doch nicht in diesem Sinne verwandt wissen will. So liegt also scheinbar ein tiefer Widerspruch darin vor, wie sich Comenius zum Begriff der Natur stellt. Besonders deutlich wird dieser Widerspruch in seiner Pansophici Libri delineatio: Opera did. I. p. 433 sqq. Ihrer entscheidenden Bedeutung wegen ist es erforderlich, die dort von ihm geäußerten Gedanken ausführlich wiederzugeben:

I. „Tria sunt quae humanam nostram scientiam atque adeo quandam omniscientiam absolvunt, dei, naturae, artis cognitio. —“

II. „Cognitio horum trium quaerenda est perfecta. —“

III. „Cognitio rerum perfecta est, cum plena et vera et ordinata est. —“

IV. „Cognitio vera tum est, cum res uti sunt, ita cognoscuntur. —“

V. „Res uti sunt, cognoscuntur, cum ita cognoscuntur, uti factae sunt. —“

VI. „Res quaelibet facta est ad ideam suam, hoc est, ad certam quandam rationem, per quam id esse potuit, quod est. —“

VII. „Omnia ergo, quae fiunt, ad ideas fiunt, sive sint opera dei, sive naturae, sive artis. —“

VIII. „Ars ideas operum suorum a natura mutuatur, natura a deo, deus a semetipso. —“

IX. „Deus igitur effingendo mundum seipsum effigiat ut omnino proportionata sit creatura creatori. —“

X. „Et quia de ideis divinae mentis omnia participant, fit ut inter se quoque participant, et sibi invicem proportionata sint. —“

XI. „Eaedem proinde sunt rerum rationes, nec differunt, nisi existendi forma: quia in deo sunt, ut in archetypo, in natura ut in ectypo: in arte ut in antitypo. —“

XII. „Fundamentum ergo rerum omnium ut condendarum, sic cognoscendarum harmonia est. —“

---

[1]) J. Kvacala: J. A. Comenius, Berlin 1914. Desgl. Physicae synopsis. Ed. Reber p. LXXVI sqq.

XIII. „Harmoniae primum requisitum est, ne quid sit dissonans. —“

XIV. „Secundum harmoniae requisitum est, ne quid sit non consonans. —“

XV. „Tertia harmoniae proprietas est, ut quamquam infinita sit sonorum et melodiarum varietas, illa tamen e paucis principiis certisque differentiarum modis exsurgat. —“

XVI. „Rerum ergo principiis et differentiarum modis cognitis, omnia cognita erunt. —“

XVII. „Atque tales rerum communes rationes abstrahendae sunt a rebus, per inductionem quandam et ponendae pro normis rerum. —“

XVIII. „Abstrahendae vero sunt tales veritatis normae ab illifl rebus, quae sic se habent, ut aliter nequeant: et sunt obviae cuius, ad facienda ubivis experimenta, nempe a rebus naturae.“

„Denn die göttlichen Dinge sind an und für sich unerforschlich, da sie nur insoweit erkannt werden, als sie durch die Natur widergespiegelt oder durch das Wort Gottes offenbart werden. Die Kunst aber hat all ihre Verhältnisse oder ihre Gewißheit von der Natur und gerät oft auf Irrwege. Daher ist die Natur vorzugsweise das Feld, auf dem wir den Ideen der Dinge nachjagen können, jedoch mit Hilfe des Gotteswortes, der heiligen Schrift, welche das wahrste rationale (Verhältnisbuch) der Gotteswerke ist, indem sie uns angibt, was und zu welchem Ende Gott dasselbe getan hat, tut, und tun wird. Aus diesen beiden also, der Natur und der Schrift, wird man jene Normen für den Aufbau der Pansophie gewinnen müssen.“[3])

Einerseits erscheint Comenius in diesen Auslassungen als der Vertreter einer strengen Sachlichkeit bei den Aufgaben der Erkenntnis der Natur; Natur mußte ihm danach also der Ausdruck einer eindeutig definierten Gegenständlichkeit sein. Andrerseits sieht man ihn aber auch dieser Sachlichkeit widerstreiten, wo er religiöse Normen in den Geltungsbereich der Naturerkenntnis bringt. Hier liegen

[3]) Com. Op. Did. I p. 438: „Ergo natura erit potissimum campus ille, in quo ideas rerum venemur, adminiculante tamen voce Dei (intellige Scripturam), quae verissimum est operum Dei rationale . . . . . Ex his ergo duobus, natura et Scriptura, exstruendae erunt istae Pansophiae condendae normae.“ (Übersetzung nach E. Th. Lion, Große Unterrichtslehre S. XLIX).

also Schwierigkeiten, die zweifellos allein der Versuch überwinden kann, die sachlichen Motive seiner Darlegungen aus ihrer Verschlingung mit persönlichen zu lösen.

Es wurde schon davon gesprochen, daß Comenius Mystiker war, wofern man unter Mystik eine bestimmte religiöse Richtung versteht, wie sie in Jakob Böhme ihren interessantesten Vertreter gefunden hat. Comenius hat sowohl Böhmes Schriften gelesen als auch seine persönliche Bekanntschaft gemacht, die tiefen Eindruck bei ihm hinterlassen hatte. Diese Mystik widerstrebte durchaus nicht dem auf „Erkenntnis" gerichteten 17. Jahrhundert. Im Gegenteil, sie suchte, zwar unbewußt, der Schwierigkeit Herr zu werden, in die sich der Gläubige jener Tage durch das kraftvolle Emporwachsen von Naturwissenschaften und Mathematik gedrängt sah. Ableugnen konnte und wollte sie die Errungenschaften der Naturwissenschaften nicht. So glaubte sie einen Ausweg zu finden, wenn sie den Schwerpunkt der Fragestellung verschob. Die naturwissenschaftliche Methode und ihre Prinzipien ließ sie unangetastet. Aber sie waren ihr im Hinblick auf die Natur das Untergeordnete. Ihr Problem lag in der Frage: wie erkenne ich Gott in und aus der Natur! Die Dinge sind ihr Testate Gottes. Gott gilt es in und aus der Natur zu begreifen. Denn als sein Geschöpf muß die Natur einen Rückschluß auf den Schöpfer gewähren. Darum kann diese Mystik so naturwissenschaftfreundlich sein. Erforsche die Natur und du wirst Gott erforschen!, ist ihre Ansicht, die sie zur Forderung erhebt, weil das endliche Ziel des Menschen die Vereinigung mit Gott ist, den es deshalb schon vor dem Tode so weit als möglich zu erkennen gälte.

Genau das ist auch der Gedankengang des Comenius. Weil nun außer der Natur noch das Wort Gottes, hier die Bibel, Zeugnis seiner selbst ist, ist neben der Natur die heilige Schrift Erkenntnisquelle. Man sieht, wie sich der anfängliche Widerspruch löst. Er war eben kein Widerspruch. Man könnte vielleicht noch einwenden, daß damit die Bibel aber noch nicht als Erkenntnismittel ihre Gegensätzlichkeit verloren habe. Hat ihr Comenius denn diese Funktion zugesprochen? Nach den angeführten und ähnlichen Auslassungen muß das verneint werden, obwohl der Schein dafür spricht. Zwar sagt Comenius, daß man den Ideen der Dinge nachforschen solle „mit Hilfe des Gotteswortes, der heiligen Schrift, welche das wahrste ra-

tionale der Gotteswerke ist"; aber er fährt fort, „indem sie uns angibt, was und zu welchem Ende Gott dasselbe getan hat, tut und tun wird."[4]) Er beschränkt also ganz ausdrücklich den Geltungsbereich des Gotteswortes auf die religiösen Motive, die er in jeder Erkenntnissphäre mitgegeben sieht. Jede Erscheinung muß ihm zeigen, was Gott geschaffen hat. Sie stellt sich damit als Zeugnis göttlicher Qualitäten dar, die zu ergründen das Gotteswort das alleinige Mittel ist. Jede Erscheinung aber trägt auch einen religiösen Zweck in sich: dem Menschen auf seinem Wege zum ewigen Heil ein Helfer zu sein. Wozu, „zu welchem Ende", ein jegliches Ding da sei, davon muß es Zeugnis ablegen, das zu verstehen wieder die heilige Schrift das geeignete Mittel ist, das „wahrste rationale."

Nachdem diese Schwierigkeit überwunden ist, fragt es sich, ob die Lösung derselben denn auch wirklich comenianisch und nicht in ihn hineingedeutet ist. Das zu erkennen bedürfte es positiver Bestimmungen, die Comenius für den Weg der Naturerkenntnis angegeben haben müßte. Liegen solche vor, daß man von einem wissenschaftlichen Naturbegriff bei ihm sprechen kann, daß ihm Natur also der Ausdruck einer ganz bestimmten Objektivität ist?

Im vierten Kapitel der Didactica spricht Comenius von den Aufgaben, die dem menschlichen Leben im Hinblick auf die Ewigkeit zufallen und subsumiert da an erster Stelle dem ewigen Ziel das Streben nach der Kenntnis der Dinge: erstes Erfordernis des Menschen ist es, „daß er aller Dinge kundig" ist D. M. IV, 6.[5]) Was er unter diesem „Kundigsein" versteht, sagt er im selben Kapitel Absatz 3 mit den Worten: „Ein vernünftiges Geschöpf sein, heißt imstande sein, Kenntnis von allem zu nehmen, die Namen zu geben und die richtigen Verhältnisse ausfindig zu machen, d. h. imstande sein zu erkennen und zu benennen und zu verstehen, was alles die Welt hat..... So nämlich wird der Mensch erst in Wahrheit den Titel eines vernünftigen Wesens behaupten können, wenn er die Verhältnisse aller Dinge kennt."[6]) Zweifellos wird die Natur hier als Gegenstand der Forschung bezeichnet. Doch das könnte auch eine

---

[4]) Com. Op. Did. I. p. 438: „. . . quid et quo fine fecerit, faciat et facturus sit Deus, indicans."

[5]) Com. Op. Did. I. D. M. (müßte p. 23 sein, ist unpaginiert, dann aber setzt die Paginierung falsch ein) „rerum omnium gnarus".

[6]) „Ita enim revera demum animantis rationalis titulum tueri poterit, si rationes sciat rerum omnium."

biologische Disziplin sein. Falls aber das „Erkennen und Verstehen der Verhältnisse aller Dinge" frei von dunklen Bestimmungen ist, würde hier eine logische Analyse bei ihm vorliegen.

Zunächst ist aus seinen Worten schon deutlich erkennbar, daß es ihm nicht auf bloße Beschreibung der Natur oder Aufzählung ihrer Fakta ankommt. Das „Erkennen der rationes der Dinge" greift unendlich tiefer. Er bestimmt das in cap. XVIII, 23 der D. M. zunächst negativ, wenn er von den Schulen sagt: „Sie haben nicht dargetan, wie die Dinge selbst aus sich selbst und in sich selbst seien." Und er klagt: „Fast keiner lehrt Physik durch Anschauung und Versuche, alle durch Vorlesen eines aristotelischen oder anderen Textes" D. M. XVIII, 25. Nicht der „auctoritas" eines Schriftstellers hat sich der Mensch zu unterwerfen, wenn er die Dinge erkennen, erforschen will, er muß sich vielmehr den Dingen selbst zuwenden, wie sie „aus sich und in sich selbst" sind, also dem „Wesen" der Dinge, wie er auch D. M. XVIII, 28 sagt: „Die Summe" (dieser Erörterungen) „läuft darauf hinaus: die Menschen müssen in der Weisheit so viel als möglich nicht aus Büchern unterwiesen werden, sondern aus dem Himmel, der Erde, den Eichen und Buchen, d. h. die Dinge selbst kennen lernen und durchforschen."[7]) Und nun legt Comenius dar, was er unter Durchforschung der Natur versteht: „Alles, was gelehrt wird, muß so mit Gründen der Vernunft befestigt werden," D. M. XVIII, 35. „Mit Gründen aber alles befestigen heißt, alles mit Angabe der Ursachen lehren, also nachweisen, nicht nur wie ein jegliches Ding ist, sondern auch warum es nicht anders sein kann." „Wissen nämlich ist: eine Sache nach ihren Ursachen kennen", D. M. XVIII, 36. Den gleichen Gedanken äußert er D. M. XX, 18: „Ein jedes Ding aber entsteht aus seinen eigenen Ursachen. Daher die Ursachen eines Dinges erklären heißt, die wahre Wissenschaft des Dinges überliefern nach dem Satz: Wissen heißt eine Sache nach ihren Ursachen kennen." Und um den Beweis für die begriffliche Analyse des Sachverhaltes der Naturerkenntnis schlüssig zu machen, sei noch hinzugefügt, was Comenius mit „Ursachen" bezeichnet. Er sagt D. M. X, 1: „Wir wollen nunmehr nachweisen, daß in den Schulen alle in allem unterrichtet werden müssen. Man verstehe das jedoch nicht so, als ob wir von

---

[7]) Com. Op. Did. I: De sermonis Latini studio dissertatio, p. 350, 26: „Res e rebus discendae sunt".

allen die Kenntnis aller Wissenschaften und Künste (zumal eine genaue und eindringliche) verlangten...... Aber daß alle diejenigen, welche in die Welt nicht bloß als Zuschauer, sondern auch als künftige Schauspieler eintreten, den Grund, den Zweck und das Ziel von allem Hauptsächlichen, was da ist und geschieht, zu merken gelehrt werden; daß ihnen in dieser Wohnung der Welt nichts derart Unbekanntes vorkomme, über das sie nicht ein bescheidenes Urteil abgeben könnten." Die Bedingungen also, denen das „Ding", die Naturerscheinung, unterliegt, sollen erkannt werden. Der Einzelfall soll nach seinen Gründen verstanden werden. Die Gründe aber sind das Gesetz des Dings, der Erscheinung. Das will Comenius damit sagen. In der Pansophici Libri delineatio drückt er das so aus: „Die Dinge werden so, wie sie sind, erkannt, wenn sie so erkannt werden, wie sie geworden sind. Ein jegliches Ding ist geworden nach seiner Idee, d. h. nach einer gewissen bestimmten Möglichkeit, wodurch es das sein konnte, was es ist."[8]) Dieses „Idea est certa quaedam ratio, per quam id esse potuit, quod est" möchte man geradezu als eine klassische Definition des Begriffs der Möglichkeit ansprechen.

Klar liegt damit die Absicht des Comenius vor Augen: die Natur fordert, daß sie erforscht, erkannt wird. Das aber wird sie nur, wenn ihre Erscheinungen verstanden werden. Diese müssen einer Analyse unterzogen werden. D. h. nicht, ihre Qualitäten aufzählen, sondern die Bedingungen erkennen, unter denen sie stehen. Das Fortschreiten zu den Bedingungen, zu den Gründen, kann allein vom Gegenstand der Forschung selbst und keiner außer ihm liegenden Bestimmung ausgehen. Pans. libr. del. „Man muß aber derartige Normen der Wahrheit von denjenigen Dingen ableiten, die sich so verhalten, daß sie sich nicht anders verhalten können und sich einem jeden bieten, um überall Versuche anzustellen, nämlich von den Dingen der Natur."[9]) Comenius nennt das a priori; D. M. Vorrede 3: „Endlich weisen wir dies alles nach a priori, d. h. aus dem eigenen unverrückten Wesen der Dinge." Aus dem „Wesen" der

[8]) Com. Op. Did. I p. 433/38, V u. VI: „Res uti sunt, cognoscuntur, cum ita cognoscunter, uti factae sunt. . . . . Res quaelibet facta est ad ideam suam, hoc est. ad certam quandam rationem, per quam id esse potuit, quod est . . . ."

[9]) Com. a. a. O. p. 438: „Abstrahendae vero sunt tales veritatis normae ab illis rebus, quae sic se habent, ut aliter nequeant: et sunt obviae cuius, ad facienda ubivis experimenta, nempe a rebus naturae."

Dinge ist ihr Gesetz abzuleiten. Daß Comenius dies Gesetz als Idee bezeichnet, deutet auf neuplatonische Motive hin, die seiner Mystik ihren Stempel aufdrücken, die aber hier die begriffliche Klarheit in nichts beeinträchtigen. Das Gesetz des Einzelfalles zu finden, ist das Ziel der Erforschung der Natur.

Tritt Comenius damit ebenbürtig neben seinen großen Zeitgenossen Galilei, dessen methodischer Absicht das entspricht? Wohl kaum. Für Comenius ist das Gesetz die Einsicht in die spezifischen Bedingungen eines pädagogischen Einzelfalles. Das Gesetz ist ihm somit die Definition dieses Einzelfalles. Bei Galilei dagegen ist der Einzelfall Funktion des Naturgesetzes. Kann man denn da überhaupt von Gesetz sprechen? Ist es nicht nur eine Regel? Eine solche wäre es, wenn sich Comenius bei dieser Stufe der Erkenntnis beruhigte. Aber seine Analyse dringt tiefer. Das Wissen um die spezifischen Bedingungen des pädagogischen Einzelfalles ist das Wissen um seine objektiven Bedingungen, denen er genügen muß. Die Bedingungen sind die der Natur überhaupt: Pansophici. libr. del. „Wenn also die Prinzipien der Dinge und die Arten der Unterschiede erst bekannt sind, ist alles bekannt.“[10]) Der Einzelfall führt so zur Erkenntnis der Natur, sein Gesetz vermittelt die Einsicht in die Bedingungen ihrer Objektivität. So ist Naturerkenntnis also der Inbegriff der Einsichten in die objektiven Bedingungen jeder Gegebenheit. „Natur“ aber ist dann der Inbegriff dieser objektiven Bedingungen.

Wo sich die Natur der direkten Erkenntnis ihrer Bedingungen entzieht, da fordert Comenius die Verwendung des Modells. Es stellt sich dem Experiment gleichwertig an die Seite als Repräsentant des Naturgesetzes. Wo immer Natur zum Gegenstand der Betrachtung gewählt wird, muß diese zur Erkenntnis ihrer Bedingungen führen. Diese Bedingungen bilden kein beziehungsloses Nebeneinander von Gesetzen, sie stehen in einer Ordnungsgemeinschaft zueinander: „So ist die Grundlage aller Dinge wie in ihrem Bestehen, so in ihrer Erkenntnis die Harmonie.“[11]) Es ist die logische Voraussetzung für seine Forderung, daß grundsätzlich jeder müsse alles verstehen können. Der Gedanke der

---

[10]) Com. a. a O. XVI: „Rerum ergo principiis et differentiarum modis cognitis, omnia cognita erunt.“

[11]) Com. a. a. O. XII: „Fundamentum ergo rerum omnium ut condendarum, sic cognoscendarum harmonia est.“

Ordnung kündigt sich an; und „Natur" erscheint frei von jeglicher dunklen Bestimmung als das System der Bedingungen ihrer Gesetzlichkeit.

## 2. Abschnitt:

## Der Begriff der natura humana.

Es ist behauptet worden, nur dieser[1]) Begriff der Natur sei grundlegend für den Gedanken der Naturgemäßheit bei Comenius gewesen. Diese Ansicht stützt sich vornehmlich auf die (vielfach falsch verstandene) „synkritische" Beweisführung des Comenius in seiner D. M. Zunächst ist dagegen unschwer festzustellen, daß Comenius sich auch mit der natura humana angelegentlich befaßt hat. Vielfache Äußerungen über dieselbe liegen bei ihm vor, sowohl in der D. M. als auch in der Methodus ling. nov. und seiner Physik.[2]) Die Beweisführung muß sich hier vor allem darauf erstrecken, welches der Begriff der natura humana bei Comenius ist. Dann wird sich auch aufweisen lassen, wie dieser Begriff bei ihm in den Gedanken der Naturgemäßheit eingeht.

Was ist nun diese natura humana? Sind damit die individuellen Besonderheiten gemeint? Bedeutet dieser Begriff das spezifische Wesen einer Seele? Ist er für die Charakterisierung körperlicher oder geistiger Belange konstruiert? Die Antwort auf diese Fragen könnte recht verschieden sein. Für jegliche Auffassung liegen bei Comenius Ansätze vor, die ineinander zu fließen scheinen. Aber gerade diese innige Verwobenheit der verschiedenen Motive kann und muß zur Auffindung des Fadens führen, der sie alle umschlingt und zusammenhält. Es gilt auch hier wieder, die Verschiedenheit aus einem Prinzip zu erklären. Gerade die psychologischen Gedanken zeigen bei Comenius die schwächste Argumentation. Historisch ist das nur allzu verständlich. Noch trägt auch Comenius, trotz seines heftigen Kampfes gegen die pädagogischen Schöpfungen des Mittelalters, das Erbe dieses selben Mittelalters auf dem Umweg über seine religiöse Mystik in sich. Hier muß dazu schon darauf hingewiesen werden, daß er mit dem Begriff der „Seele" den Gedanken verbindet, daß die Seele göttliche Qualitäten hat, die sie ihrem Schöpfer verdankt und die den Menschen zum

---

[1]) nämlich derjenige der „objektiven" Natur.

[2]) Vgl. auch E scholast. exit. 8 und 9; vgl. Anm. 4 u. 5.

„Ebenbild Gottes" machen: „Ebenbild Gottes sein endlich heißt, die Vollkommenheit seines Urbildes aufs genauste darstellen" D. M. IV, 5; oder Janua ling. reser. Introitus: „Implantavit (deus) cuique naturam suam."[3]) Zweifellos beeinflussen seine mystischen Spekulationen, wie sie besonders in seiner „Physik" entwickelt sind, seine psychologischen Ansichten. Aber es muß als verfehlt bezeichnet werden, aus ihnen seine Psychologie, soweit man bei ihm von einer solchen reden kann, abzuleiten. Sonst hätten diese Spekulationen auch die Grundlage für die Ableitung der psychologischen Gedanken geben müssen, wie sie sich in der D. M. finden, die doch zu ungefähr der gleichen Zeit entstanden ist, wie die „Physik", also einer gleichen Stufe seiner geistigen Entwickelung entspricht. In diesen Versuchen, das Sein und Wesen aller Dinge zu erklären, diese Erklärung also auch auf die menschliche Natur auszudehnen, muß vielmehr das Bemühen des Comenius gesehen werden, alle seine Gedanken über Erkenntnis, Sittlichkeit, Religion, Psychologie, Staat und Kirche in ein System zu bringen, die Wahrheit schlechthin aus einem oder wenigen Prinzipien zu entwickeln, das Problem der Geltung als solches zu lösen. Daraus also seine speziellen psychologischen Gedanken entwickeln zu wollen, kann nicht zum Ziele führen, sondern nur zu Widersprüchen, da dieser comenianische Versuch in der „Physik" höchst künstlich und auf falschen Voraussetzungen aufgebaut ist. Damit ist keineswegs gesagt, daß Comenius nun ein bestimmter Begriff der natura humana fehle; im Gegenteil, seine Ausführungen namentlich in der D. M. werden diesen Begriff finden lassen und seine eindeutige Bestimmtheit nachweisen.

Comenius sagt einmal, E scholasticis labyrinthis exitus in planum, von der natürlichen Methode: „Sie gründet sich auf die menschliche Natur, wie diese von Gott zur Herrin über die Dinge geschaffen und den Dingen gemäß gebildet, sich selbst Zweck ist, selbst Maß, selbst schließlich die Kraft, ihre eigene Vollkommenheit hervorzubringen. Sie wird der Ariadnefaden sein, der sicherste Führer zum Ziel, die Mittel und Handlungsweisen der Schulen richtig zu stellen."[4]) Die ausschließliche Betonung der menschlichen

---

[3]) Hähner, a. a. O.

[4]) Com. Op. Did. IV p. 63–75: E scholasticis labyrinthis exitus p. 65, 8: „Methodus naturalis, ita omnia sensibus externis et internis, quomodo illi prehendere sufficiunt et gaudent, ministrans: fundata super

Natur als Grundlage einer natürlichen Methode darf hier nicht Wunder nehmen; sie stellt keine Änderung seiner pädagogischen Ansichten dar, sondern entspringt lediglich der in diesen Worten auch angedeuteten religiösen Absicht des Denkers, wie die Formel: „Den Dingen gemäß gebildet", auch auf die objektive Natur als gleicher Grundlage hinweist. Welche Charaktere weist diese natura humana nun auf? Zunächst kann festgestellt werden, daß es Comenius wirklich um den Begriff der menschlichen Natur geht, und nicht um diese oder jene zufälligen Bestimmungen! „. . . Alle Menschen, so sehr sie auch ihren geistigen Anlagen nach verschieden sind, haben doch ein und dieselbe menschliche, mit denselben Organen ausgerüstete Natur", D. M. XII, 28.[5]) Das kann keine Bestätigung einer Tatsache sein, die Comenius hier ausdrücken will, dagegen würde ja schon der Gedanke des „Alle" sprechen, der einer Bestimmung als Tatsache unzugänglich ist; der Begriff der menschlichen Natur ist ihm also keine Bestimmung für eine natürliche Gegebenheit, sondern der Ausdruck für eine prinzipielle Forderung, der jede natürliche Gegebenheit „Mensch" entsprechen muß. Auf dieser Grundlage allein ist es auch für ihn sachlich möglich, die Forderung aufzustellen, daß jeder grundsätzlich muß alles verstehen können. Der Begriff Mensch muß also durch gewisse Voraussetzungen bestimmt sein, denen er genügen muß. Als solche spricht Comenius zunächst an, daß der Mensch ein vernünftiges Geschöpf ist D. M. IV, 2. „Daraus geht hervor, daß der Mensch unter die sichtbaren Geschöpfe gestellt worden ist, um das vernünftige Geschöpf[6]) zu sein." Oder D. M. IX, 2: „Zunächst sind alle, die als Menschen geboren sind, zu dem Hauptzweck geboren, Mensch zu sein, d. h. vernünftiges Geschöpf". Und er fährt an dieser Stelle fort: „. . . Herr der Geschöpfe, Ebenbild des eigenen Schöpfers. Alle sind daher dahin zu fördern, daß sie in die Wissenschaften, die Tugenden, die Religion recht eingeweiht,

---

ipsam humanam naturam, prout haec a Deo rerum domina facta, rebusque proportionata formata, ipsa sibi finis, ipsa mensura, ipsa denique seipsam in sui perfectionem promovens vis, est." p. 65, 9: „Humana inquam natura, ut imago Dei est, erit filum illud Ariadnes simplex et rectum in omnes anfractus flexile."

[5]) Com. Op. Did. I. D. M.: Omnes homines, quomodocunque ingeniis differant, unam eandemque humanam naturam, iisdem instructam organis obtinent."

[6]) Com. Op. Did. I. D. M. p. 20: „Creatura rationalis".

das gegenwärtige Leben nützlich hinbringen, für das zukünftige aber würdig vorbereitet werden können . . . Wenn wir also nur einige zur Geistesbildung zulassen, mit Ausschluß anderer, so handeln wir unrecht, nicht bloß gegen die, welche an derselben Natur teilhaben, sondern gegen Gott selbst, der von allen, denen er sein Bild aufgedrückt hat, erkannt, geliebt, gelobt werden will." Er bezeichnet hier also ausdrücklich als ein Bestimmungsstück für den Begriff der menschlichen Natur, daß sie den Menschen als vernünftig voraussetzt. Und er erklärt auch sogleich, was unter vernünftig zu verstehen sei, nämlich die Fähigkeit, an dem Bildungsgut teilzuhaben. In seinem „Informatorium: Der Mutter Schul" spricht er es einmal (cap. VIII, 1) so aus: „zwey Stücke sindt, welche den menschen von unvernünfftigen Thieren unterscheiden, Vernunnfft unnd Rede: das erste bedarff er seiner selbst halben: das ander seines nechsten halben. Darumb man vor beydes einerley sorge tragen soll, damit beyde, das gemütt und darauß herfließende leibesbewegungen, und auch die zunge wol außgepolieret werde." Und im folgenden bestimmt er, was er mit der Sorge für das Gemüt meint, nämlich „erkentnüß der Dinge". Es ist dasselbe, was er in der D. M. IV, 3 so ausdrückt: „Ein vernünftiges Geschöpf sein, heißt imstande sein, Kenntnis von allem zu nehmen, die Namen zu geben und die richtigen Verhältnisse ausfindig zu machen, d. h. imstande sein zu erkennen und zu benennen und zu verstehen, was alles die Welt hat[7]) . . . . damit nicht — in irgend einer Sache, einer kleinen ebenso wie einer großen, irgend etwas unbekannt sei. So nämlich wird der Mensch erst in Wahrheit den Titel eines vernünftigen Wesens behaupten können, wenn er die Verhältnisse aller Dinge kennt." Ein „vernünftiges" Wesen ist danach der Mensch, weil er ein denkendes Wesen ist. Der Mensch ist seiner Natur nach grundsätzlich fähig zu denken und zu wissen. Comenius begründet das damit, daß dies von der Vorsehung Gottes so eingerichtet, der Mensch Gottes Ebenbild sei: D. M. V, 2 „Unter Natur verstehen wir die allgemeine Vorsehung Gottes oder den unaufhörlichen Zufluß der göttlichen Güte, alles in allem zu wirken, nämlich in einem

---

[7]) Com. Op. Did. I. D. M. p. 20: „Creaturam rationalem esse, est esse omnium speculatorem et nomenclatorem et rationarium: i. e. nosse, et nominare posse et intellegere, qua mundus habet universa."

jeden Geschöpf das, wozu sie es bestimmt hat."[8]) Deshalb ist der Mensch „tauglich zur Erkenntnis der Dinge".

Auf Grund seiner religiösen Auffassung weicht Comenius hier von seiner sonst beobachteten sachlichen Begründungsweise ab und holt sich seine Beweismittel aus einem anderen Geltungsgebiet. Er verkennt, daß er damit die Frage nur in eine andere Dimension schiebt, ohne sie zu lösen. Er mußte freilich so verfahren, historisch gesprochen, da seine logische Analyse an diesem Punkte abbrechen müßte, wenn ihr nicht der Schritt nach dem letzten Grund aller Gründe, zu dem Voraussetzungslosen, zu Gott übrig geblieben wäre.

Es fragt sich, ob die Probleme sachlich an der gleichen Stelle ihre methodische Schwäche zeigen, wo sie aus persönlichen Momenten einen Bruch aufweisen. Und das könnte man bezweifeln. Es müßte sich also nachweisen lassen, daß in des Comenius Gedanken selbst Motive liegen, die die analytische Bewältigung des in Frage stehenden Problemkreises gestatten. Die Frage sei noch einmal scharf präzisiert: Welches sind die Bedingungen, die den Begriff „Vernünftiges Wesen" ermöglichen, oder anders gesagt, konstituieren? Es wurde schon oben nachgewiesen, daß Comenius unter einem vernünftigen Wesen ein solches Geschöpf verstanden wissen will, das fähig ist zu erkennen, zu verstehen, zu denken. Der Begriff des Denkens präsentiert sich der Ableitung somit als der zentrale für die Bestimmung des Sachverhalts. Es ist also die Frage nach der Gesetzlichkeit der Psychologie, die hier ihre Beantwortung erheischt, somit der einzig mögliche Weg, den Begriff der natura humana seiner Klärung entgegenzuführen. Die Schwierigkeit liegt allein darin, aufzuhellen, was Comenius unter seinem Ausdruck „Wesen", „Geschöpf", seinem „animans" versteht. Was ist das für ein „Geschöpf"? D. M. II, 5 sagt er: „Im Verlaufe der Zeit verrät sich das innere Gefühl,[9]) wenn er" (der Mensch) „sich des Sehens, des Hörens, Fühlens bewußt wird." Und D. M. XV, 8 äußert er: „Er" (der Geist des Menschen) „vollzieht die Tätigkeit des Denkens nicht anders als mittels des inneren Gefühls." Es ist der Gedanke, daß dieses denkende Wesen ein solches ist, das um sich selbst weiß

---

[8]) Com. Op. Did. I. D. M. p. 26: „Intelligimus quoque naturae voce providentiam dei universalem."

[9]) Com. Op. Did. I. D. M. p. 18: „Temporis tractu prodit se internus sensus."

bezw. muß wissen können. Die Formulierung dieses Gedankens zeigt ausdrücklich, daß es sich ihm dabei nicht darum handelt, eine Erfahrungstatsache zu konstatieren, sonst hätte er sagen müssen, daß sich das „innere Gefühl“ im Laufe der Zeit entwickelt. Nein, „es verrät sich“, ist also als prinzipielle Forderung vorhanden und nur in seiner Erscheinung räumlich-zeitlich gebunden; es „verrät“ sich eben erst später. Dieses „innere Gefühl“, das das denkende Wesen charakterisiert, erweist sich als prinzipiell auch im IX. Kapitel der D. M., wo er dem ausdrücklich entgegenstellt, daß zwar erfahrungsmäßig psychologische Tatsachen seinen Grundsätzen zu widerstreiten scheinen können. Nur wer um sich selbst wissen kann, denkt. Darauf beruht die Möglichkeit seiner Forderung D. M. I, 1 u. 2: „γνῶθί σε αὐτόν“. Wenn er hier das Bild, wonach dieser Satz vom Himmel gefallen sei, als „dem wirklichen Sachverhalt entsprechend“ bezeichnet, so will er doch damit sagen, daß der Satz keine andere Voraussetzung hat, als sich selbst, nämlich die Gesetzlichkeit des „Ich“, das erkennen, das denken kann. Das „innere Gefühl“ dokumentiert die Tatsache des Selbstbewußtseins und genügt damit der Forderung, daß ein „Ich“ allein denken kann. Im Gedanken des „cogito“ ist somit die Grundlage für jede psychologische Fragestellung gefunden, das „ἀνυπόθετον“ der Psychologie.

Immer wieder betont Comenius, daß alles Wissen nur dann sinnvoll ist, wenn es ein Wissen von Dingen ist.[10]) Mit „Dingen“ bezeichnet er ausdrücklich jeden möglichen Gegenstand des Denkens und spricht ebensowohl von göttlichen Dingen als von Dingen der Natur. An dem Terminus darf man sich also nicht stoßen, er würde in der heutigen wissenschaftlichen Sprache durch „Etwas“ zu ersetzen sein. Alles Denken also muß immer ein Denken von etwas sein. Was Comenius unter dem Denken von etwas auf dem Gebiete der objektiven Natur verstanden wissen will, wurde schon im vorigen Abschnitt nachgewiesen. Die Gegenständlichkeit des Denkens ist es, auf die er abzielt, und die ist ihm durch den Gedanken des „Dings“ bestimmt. Nun ist es von hohem Interesse, zu welcher Bedeutung sich ihm der Gedanke des Dings, als des Vertreters der Gegenständlichkeit des Denkens, erhebt. D. M. XVI, 15 nämlich sagt er:

[10]) Com. Op. Did. I: De sermonis latini studio dissertatio, p. 350,22: „Verbo sine rebus, putamina sunt sine nucleo, vagina sine gladio, umbra sine corpore, corpus sine anima.“

„Beides“ (Sprache und Dinge) „muß man also zugleich der menschlichen Erkenntnis bieten, in erster Linie jedoch die Dinge, insofern sie ebensowohl Gegenstand der Erkenntnis als der Sprache sind.“ Im Gedanken der Gegenständlichkeit also findet er den gemeinsamen Bezugspunkt für Erkenntnis und Sprache, für Logik und Psychologie. Er findet damit zugleich aber auch den Ansatz für die Trennung der beiden Problemkreise. Er fühlt die entscheidende Bedeutung, die der Sprache für das Problem der Psychologie zufällt. Er sagt einmal, „Informatorium der Mutter Schul“ VIII, 1, daß sie „seines nechsten halben“ dem Menschen als einem vernünftigen Wesen eigne, und bezeichnet sie D. M. XVII, 27, 3 als das „Werkzeug für den gegenseitigen Verkehr miteinander.“[11]) Wir kennen schon die logischen Motive, die er mit dem Gedanken der Gegenständlichkeit aufgezeigt hatte, nämlich, daß der Begriff der Erkenntnis die logische Forderung nach den Gründen in sich schließt. Die Gründe sind unabhängig davon, ob sie gedacht werden oder nicht. Aber sie sind auch nur, sofern sie denkbar sind und somit der Gesetzlichkeit des Denkens entsprechen. Die Tatsache des Erkennens steht in unlösbarer Beziehung zum Begriff der Erkenntnis; denn die Gründe müssen immer geltend gemacht werden können. Ihrer dialektischen Ordnung entspricht der Ablauf des dialektischen Prozesses. Das „vernünftige Wesen“ ist ein „Ich“, das muß erkennen können. Diese Erkenntnis muß, soll sie Anspruch auf Geltung haben, der dialektischen Ordnung der Gründe entsprechen. Der Begriff der Erkenntnis und der Begriff des vernünftigen Wesens stehen in unaufhebbarer Beziehung zueinander. In der Tatsache des Verstehens offenbart sich die psychologische Seite des Sachverhaltes. Die Gründe geltend machen, heißt verstehen, sich mit sich selbst verständigen. Jedes vernünftige Wesen muß verstehen können, jedes „Ich“ also sich mit sich selbst verständigen können. Der Begriff der Verständigung ist also Bestimmungselement für den Begriff des vernünftigen Wesens. Jedes mögliche „Ich“ muß den Forderungen genügen, die im Begriff der Verständigung erhoben werden. D. h. jedes mögliche „Ich“ muß im Vollzug des dialektischen Prozesses der dialektischen Ordnung der Gründe entsprechen, deren Gesetzlichkeit allein durch den Gegenstand der Erkenntnis bestimmt ist. Die Gesetzmäßig-

[11]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 82: „communi inter se agendi instrumentum“.

keit der Abfolge der Gründe ist unabhängig vom Vollzug, *aber jedes „Ich" unterliegt dieser dialektischen Ordnung, wenn es den Prozeß des Verstehens vollzieht. Folglich muß jedes „Ich" an jeder beliebigen Stelle des dialektischen Prozesses in diesen eintreten können. Zwischen der Vielzahl der „Iche" besteht also eine Beziehung, die durch den Gedanken der Verständigung gefordert ist.* Das Medium, in dem diese Beziehung sich zur Tatsache gestaltet, ist die Sprache. Wohl kann nicht behauptet werden, daß Comenius sich dieser Ableitung bedient, aber sie holt ihr Recht aus seinen Darlegungen. Nur in diesem Sinne ist sein Ausdruck zu verstehen, daß „die Dinge ebensowohl Gegenstand der Erkenntnis als der Sprache sind", die „des Nächsten halben" „als Werkzeug für den gegenseitigen Verkehr miteinander" das „vernünftige Wesen" charakterisiert.

Von hier aus ist die Forderung des Comenius nach dem Gebrauch der *Muttersprache* zu verstehen. Die Gemeinschaft der „Iche" ist, historisch und soziologisch betrachtet, zunächst in der Gemeinschaft von Mutter und Kind als Tatsache gegeben. Daher muß „der Mutter Sprache" das Medium sein, durch das der Mensch in der Erkenntnis fortschreiten kann. Ja mehr noch, sie allein gewährleistet im Hinblick auf den Gedanken der Verständigung wirkliche Erkenntnis, sie allein sichert Adäquatheit von denken und sprechen. Dem steht auch durchaus nicht entgegen, daß Comenius sich als Kind seiner Zeit darum bemüht, eine allgemeine, über den Muttersprachen stehende Universalsprache als Gelehrtensprache zu schaffen. Im Gegenteil, die Möglichkeit einer solchen Universalsprache ist ja überhaupt nur auf dem Grunde der Muttersprachen gegeben. Sie bleibt dennoch eine „fremde Sprache", nur mit der besonderen Auszeichnung, daß eine allgemeine Konvention ihr ein Vorrecht vor andern einräumt. Ausdrücklich erklärt Comenius, daß jeder Sprache dieser Vorzug eingeräumt werden könne, nur eigne sich aus praktischen Gründen das Lateinische vor anderen dafür. Auch die Universalsprache verlangt, daß Gedachtes in sie übersetzt werden müsse; die Muttersprache allein ist dem Denken gemäß, in ihr wird gedacht.

Noch ein Problem steht im engsten Zusammenhang mit dem Begriff der Verständigung; es ist das der *Frage.*

Ebenso, wie die Begriffe der Verständigung und Sprache, ist auch der Begriff der Frage an dem des dialektischen Prozesses orientiert. Kapitel V, 5 der D. M. macht sich Comenius die Fassung zu eigen, die Pythagoras dem Gedanken der Frage gegeben hat und die dem sokratisch-platonischen Begriff der Frage entspricht, wie man sie gemeinhin als sokratische Methode bezeichnet. „So soll Pythagoras öfter gesagt haben, es sei dem Menschen so natürlich, alles zu wissen, daß, wenn ein siebenjähriger Knabe über alle Fragen der gesamten Philosophie mit Vorsicht vernommen[12]) werde, derselbe gewiß auf alles antworten könne." Der Nachdruck bei diesen Worten ist auf „mit Vorsicht" zu legen. Was heißt denn das, „mit Vorsicht"? Nun, doch nichts anderes, als unter Berücksichtigung gewisser Bedingungen. Diese aber sind durch die Ordnung des dialektischen Prozesses gegeben. Es ist der Gedanke, den Comenius D. M. XIX, 35, 1 so formuliert: „Es gibt nichts . . . natürlicheres, als eine Unterredung, in der allmählich und unmerklich ein Mensch sich überallhin führen läßt." „Allmählich" und „unmerklich" sind die Charakteristika dieser sokratischen Methode. Wie die Gründe in ihrer Ordnung, so die Denkschritte in ihrer zeitlichen Abfolge von Frage und Antwort. Wie tief Comenius dabei das Problem der Frage faßt, zeigt auch D. M. XVIII, 44: „Erfragen geschieht auf die Weise, daß man den Lehrer, oder einen Mitschüler, oder Bücher über eine unbekannte Sache zu Rate zieht." Wer ein Buch zu Rate zu ziehen vermag, der muß die Frage in ein Ordnungssystem von Gründen einzugliedern wissen, der muß das Gesetz ihrer Lösung „haben", den Bedingungen also gemäß sich verhalten in seinem methodischen Bemühen, durch die Antwort und Frage gleicherweise beherrscht sind. Die Gedanken des großen Cusaners sind hier sachlich wirksam. Diese Bedingungen aber sind die des dialektischen Prozesses, der in seiner Abhängigkeit von der Abfolge der Gründe gekennzeichnet wurde.

Die enge Beziehung wird hier deutlich, die zwischen „Verstehen" und „Frage" besteht, und der sich Comenius an diesem Orte bewußt wird, und damit die Beziehung zwischen Geltung und Frage. Nur dann ist Verstehen „wahrhaftig", wenn es den Gründen folgt. Der Gründe sich bewußt werden aber heißt, sie erfragen. Man könnte es auch so ausdrücken: jeder Grund muß zur Frage werden

---

[12]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 27: „prudenter interrogetur".

können, damit er zur Antwort werden kann. Noch einmal muß es gesagt werden, diese Ableitung findet sich mit solchen Konsequenzen zwar nicht in den Konzeptionen unseres Denkers. Aber wo es gilt, eine begriffliche Analyse zu finden, dürfen zur Richtschnur dafür auch nur die sachlichen Motive seiner Ausführungen gewählt werden. Aus denen ist hier geschöpft. Das könnte den Vorwurf erwecken, als wäre damit den Gedanken des Comenius Gewalt angetan und etwas in ihn hineingedeutet. Aber einmal liegt hier keine Deutung, sondern eine Grundlegung vor. Und dann erfaßt diese eine Reihe von Schriften des Comenius über den zur Betrachtung stehenden Gegenstand, die durchaus nicht einheitlich sind, es nach ihrer verschiedenen Tendenz auch nicht sein können. Jede sachliche Analyse aber muß gerade von der persönlichen Färbung absehen.

Bei der weiteren Betrachtung der psychologischen Fragen, die bei der Erläuterung des Begriffs der natura humana notwendig wird, müssen deshalb auch zwischen verschiedenen Aussprüchen des Comenius tiefgreifende Diskrepanzen überwunden werden, sodaß aus solchen Schwierigkeiten überhaupt nur eine sachliche Analyse zu führen vermag. Vorweg sei es gesagt, daß seine „Physik" nie und nimmer als Erkenntnismittel für seine psychologischen Theorien gelten kann. Die „Physik" muß im Gegenteil für diesen Zweck abgelehnt werden, obgleich sie scheinbar den Anspruch erhebt, auch eine Psychologie zu sein.[13]) Sie ist aus metaphysischen Spekulationen entstanden, wie sie seine besondern religiösen Tendenzen kennzeichnen. Sie trägt den Stempel der Polemik gegen Kopernikus und weist viel fremde Züge, namentlich solche auf, die Campanella entlehnt sind. Man kann die „Physik" nur als einen originellen Versuch ansehen, den Comenius machte, um eine Seinslehre zu schaffen über die φύσις aller Dinge, die ganze Welt der Erscheinungen. Daß er in dieser Abhandlung auch eine „Angeologie" unterbringt, beweist allein schon die Unzulänglichkeit dieses Unternehmens. Es erscheint auf den ersten Blick unverständlich, wie derselbe Geist, der sich so erfolgreich um das Problem der Naturerkenntnis bemüht hat, hier plötzlich so ungangbare Wege einschlägt. Aber so ganz abwegig ist auch dieser Plan nicht. Er ist die Folge davon, daß Comenius alle Geltungsmodi aus einem Prin-

[13]) Vergl. H. Hähner, a. a. O.
J. A. Com.: „Physicae ad lumendivinum reformatae Synopsis" cap XI. Ed. Reber.

zip ableiten wollte. Und dieses bietet sich ihm im Gedanken des göttlichen Schöpfers. So muß dieser Versuch das Bild stören, das der aufmerksame Leser aus denjenigen Abhandlungen gewinnt, in denen sich Comenius nur einem Geltungsgebiet zuwendet und dieses durchforscht. Deshalb ist es sachlich gerechtfertigt, bei einer Erörterung des Begriffs der natura humana den Hauptwert nicht auf die „Physik" zu legen, wenngleich es am gegebenen Ort von Interesse sein wird, sich auch mit den entsprechenden Äußerungen in der „Physik" zu befassen. Inwieweit diese auch zu einer Klärung der Situation beizutragen vermögen, muß sich am einzelnen Fall entscheiden.

Von den psychologischen Begriffen, die eine nähere Betrachtung erfordern, ist es vor anderen der Begriff der Anschauung, der eine der Grundlagen für den pädagogischen Sachverhalt der Anschauung ist, um den sich Comenius ganz besonders bemüht hat, und der ihm zum Ausgangspunkt für seine Kritik an der zeitgenössischen Pädagogik wurde. Die Behandlung des Problems der Anschauung ist eins der besten Zeugnisse dafür, wie tief Comenius den psychologischen Fragen nachgespürt hat. Die bisherige Erörterung hatte den Nachweis geliefert, daß der zentrale Begriff der Psychologie des Comenius der Begriff des Wissens in Verbindung mit dem Begriff des „Ich" ist, wie er in der modernen Sprache der psychologischen Wissenschaft mit dem Terminus „Bedeutung" gekennzeichnet ist und dem Sachverhalte des „Ich denke etwas" entspricht. Der Tatbestand des „Wissens" um etwas ist die „letzte" psychologische Gegebenheit, die zwar ihre begriffliche Analyse fordert, als psychologisches Phänomen aber eine Letztheit darstellt, die nicht mehr zu deuten ist. Nun hat, wie gezeigt wurde, auch Comenius sachlich diese Stellung zu den psychologischen Problemen gehabt, obgleich er persönlich sich zu der kartesianischen Grundlegung des Erkenntnisproblems im „cogito ergo sum" ablehnend verhielt. Er glaubte Descartes durch den Hinweis auf die Tatsache des Schlafes widerlegen zu können.[14]) Das zeigt, daß bei Comenius sicher ein persönliches Mißverständnis wie eine sachliche Gegnerschaft vorliegt. Zweifellos hat Comenius im „ergo" eine Kausalbeziehung gesehen. Sonst wäre sein Gegenbeweis mit dem Schlaf unverständlich. Descartes dagegen hatte in seiner

[14]) Vergl. Kvacala, sowie Reber: „J. A. Com. Physicae synopsis p. LXXI sqq".

Formel eine letzte Relation zur Bewältigung des Erkenntnisproblems gesehen. Dagegen aber wehrte sich Comenius, weil er in Gott die Letztheit jeder möglichen gegenständlichen Bestimmung sah. So wandelt sich ihm das „cogito ergo sum" zum psychologischen Tatbestand mit dem Charakter eines Schlusses. Das konnte er ablehnen, ja das mußte er sogar zum Gegenstand seiner Kritik machen, wollte er sein metaphysisches System schlüssig erhalten. Deshalb ist aber auch seine Ablehnung des kartesianischen Satzes kein Widerspruch dazu, daß ihm der Begriff des Wissens, wie aufgezeigt wurde, zum Eckpfeiler für den Bau seines psychologischen Systems wurde.

Auf den Gedanken des Wissens fundiert er folgerichtig auch den Begriff der Anschauung. D. M. XV, 8 sagt Comenius: „Denn weil in der Erkenntnis nichts vorhanden ist, was nicht vorher mit den Sinnen aufgefaßt ist, so empfängt der Geist den Stoff aller Gedanken nur von den Sinnen und vollzieht die Tätigkeit des Denkens nicht anders als mittels des inneren Gefühls, nämlich durch die Beschauung der von den Dingen abgenommenen Bilder."[15] Zunächst scheint dieser Ausspruch eher ein Beweis gegen die Annahme zu sein, daß der Begriff der Anschauung auf den Begriff des Wissens fundiert sei und das umgekehrte Verhältnis darzustellen. Dem muß jedoch gegengehalten werden, daß Comenius hier ausdrücklich vom Vollzug der Denktätigkeit spricht. Der methodische Nachdruck ist in diesem Zusammenhang vielmehr auf den Passus vom „inneren Gefühl" zu legen, das er in ähnlichem Zusammenhang einmal, D. M. XX, 2, als das „innerliche Schauen"[16] der Dinge bezeichnet: „Das Wissen oder die Erkenntnis der Dinge, sofern sie das innerliche Schauen der Dinge ist, vollzieht sich unter ebensoviel Erfordernissen, wie das äußerliche Schauen oder Sehen." Das „innerliche Schauen der Dinge", die „Beschauung" der von Dingen „abgenommenen Bilder" heißt wissen, heißt denken. Denken ist also nicht eine Summe von Vorstellungen, sondern ein Akt des „inneren Gefühls", womit er die innere Schau, das Schauen der Bilder der Dinge bezeichnet. Das „innere Gefühl" ist nichts anderes als der Ausdruck des Erlebnisses. Wie nun das Erlebnis immer das Erlebnis „jemandes" von „etwas" sein muß, so

---

[15] Com. Op. Did. I., D. M., p. 68: „simulachrorum scilicet a rebu abstractorum speculatione".

[16] Com. Op. Did. I., D. M., p. 114: interna rerum spectatio".

erweist es sich als der Repräsentant jener ursprünglichen Gegenstandsbeziehung, die im Gedanken der „Bedeutung" zum Ausdruck kommt. Also nur da, wo den Bedingungen des Denkens Genüge getan ist, vermag man von dem Erlebnis „eines Bildes von einem Ding" zu sprechen. Noch ist nicht klar, was Comenius mit dem Ausdruck „Bild" gemeint wissen will. Oft will es scheinen, daß es ihm allgemein den Gedanken des Inhalts einer Vorstellung darstellt, aber auch der Sachverhalt der „Gestalt" scheint damit von ihm gekennzeichnet. Wie dem auch sei, eine Entscheidung darüber ist nach seinen Ausführungen nicht möglich, für die Untersuchung auch von untergeordneter Bedeutung; das „Bild des Dings" ist jedenfalls der Gegenstand des Erlebnisses und damit eine Funktion des Wissens.

Wie nun schon die angeführten Belegstellen nachweisen, wird Comenius an dieser Stelle auch der Gedanke der Sinneswahrnehmung zum Problem, „weil nichts in der Erkenntnis ist, was nicht vorher mit den Sinnen aufgefaßt ist." Dieses „nihilo est in intellectu" ist für Comenius von ganz entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der natura humana. Ihm widmet er große Teile des V. und XX. Kapitels der D. M., ja der Orbis pictus ist ihm ganz geweiht, und auch andere Schriften, wie das Informatorium und die Methodus ling. nov. nehmen darauf Bezug. Dieser psychologische Grundsatz hatte für ihn nämlich eminent pädagogischen Wert. Zunächst gilt ihm der Satz als Ausgangspunkt für seinen Kampf gegen die Auffassung, als habe der Mensch angeborene Ideen, also Vorstellungen, die in der „Seele" des Menschen von Anbeginn lägen. Er schließt sich der aristotelischen Auffassung an und vergleicht den Geist des Menschen mit einer „tabula rasa, auf der nichts geschrieben ist, jedoch alles geschrieben werden kann..... Wenn das nicht geschieht, so ist es gewisser als gewiß, daß nicht die Tafel daran schuld ist (wenn sie nicht zufällig etwas rauh sein sollte),[17]) sondern die Unkunde des Schreibers oder Malers D. M. V, 9." Der Wert dieses Vergleiches liegt darin, daß Comenius es als zufällig bezeichnet, wenn die Tafel rauh ist. D. h. doch nichts anderes, als daß zum Begriff des Menschen die Forderung gehört, daß er muß alles denken können. Die folgenden Ausführungen bestätigen das sogleich: „Der Unterschied liegt

---

[17]) Com. Op. Did. I., D. M, p. 29: „nisi quod aliquando subscabra sit".

darin, daß man auf der Tafel die Linien nur soweit ziehen kann, als es der Rand gestattet: in dem Geiste wird man beim immerwährenden Schreiben und Eingraben nie ein Ziel finden, weil er unbegrenzt[18]) ist." Gerade dieser Vergleich beweist, daß es Comenius hier darauf ankam, eine begriffliche Forderung aufzustellen; sie ist keine bloße Tatsache, als die man es hinzustellen unternimmt, wenn man sie als eine der „Seele" eigene „capacitas infinita" bezeichnet.[19]) Comenius weist an diesem Orte selbst auf D. M. V, 4 hin, wo er sagt: „Dem Verstande kann weder im Himmel noch irgendwo außerhalb des Himmels eine Schranke gesetzt werden; so sehr steigt derselbe empor über die Himmel der Himmel, wie er sich senkt unter den Abgrund des Abgrundes, und wenn auch jene andern Himmel und Abgründe noch tausendmal höher und tiefer liegen sollten, so dringt er doch hindurch mit unglaublicher Schnelligkeit. Und wer könnte leugnen, daß ihm alles zugänglich sei, leugnen, daß er alles fassen könne?"[20]) Diese letzte Wendung schließt ja jede Möglichkeit aus, daß Comenius nur konstatiert habe, das „Alles" widerstreitet dem, es ist eine begriffliche Forderung, die er geltend macht. Wenn man dagegen D. M. V, 4 ins Feld führen wollte: „Offenbar ist jeder Mensch mit der Befähigung geboren, die Kenntnis der Dinge zu erwerben"[21]) und dabei den Terminus „Befähigung" als Gegenargument geltend machen wollte, so wäre dem zu erwidern, daß einmal der Sinn des ganzen Abschnittes sich gegen solche Interpretation wehre, und daß die Beweisführung des Comenius selbst, wie seine Terminologie, seine sachlichen Absichten oft eher verschleiert als klarlegt; denn auch wo es sich um begriffliche Analyse handeln müßte, wählt er den für ihn allein gangbaren Weg der Ableitung aus Tatsachen. Das erklärt sich aus seiner unzureichenden erkenntnistheoretischen Schulung, wie aus seinem unentwegten Bemühen, alles zu göttlichen Schöpfungen in Beziehung zu setzen, die eben Tatsachen und keine Begriffe sind. Daß auch seine Äußerung D. M. V, 5: „Es ist also nicht nötig, dem Menschen etwas von außen hineinzu-

---

[18]) Com. Op. Did I., D. M, p. 29: „quia interminabilis est".

[19]) Hähner a. a. O. Des Com. gelegentlicher Ausdruck capacitas ist kein Gegenargument. Vergl. folgende Fußnote.

[20]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 27: „Et negabimus pervia ei esse omnia? negabimus esse capacem".

[21]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 26: „Ad scientiam rerum acquirendam omnem hominem aptum nasci patet".

tragen, sondern nur das, was er in sich eingehüllt besitzt, herauszuschälen, zu entfalten und die Bedeutung von allem einzelnen nachzuweisen", nicht für angeborene Vorstellungen spricht, sondern einen ganz anderen methodischen Sinn hat, wurde schon bei der Erörterung des Problems der Frage dargetan.[22]) Man könnte diese Fassung vielleicht eher mit dem platonischen Gedanken der ἀνάμνησις in Parallele setzen. Hier wie dort handelt es sich um logische, dialektische Probleme, hier wie dort aber haben dieselben eine Fassung erhalten, die einer psychologistischen Deutung Vorschub leistet.

Auch der Versuch muß scheitern, daß man bei Comenius ein Eintreten für „angeborene Ideen" dort erkennen will, wo er sich zum Problem der Vererbung äußert. Namentlich im „Informatorium der Mutter Schul" spricht Comenius über Vererbung. Es erhellt auf den ersten Blick, daß es sich bei dem Problem der Vererbung nicht um prinzipielle Entscheidungen für den psychologischen Begriff der natura humana handeln kann. Daß der Gedanke der Vererbung auf dem Umwege über die Biologie auch psychologische Motive wirksam macht, wird dabei nicht angezweifelt, steht aber nicht zur Diskussion. Für den Gedanken der angeborenen Vorstellungen besitzt er keinen Interferenzpunkt. Man kann die Tatsache der Vererbung anerkennen, ja die Notwendigkeit ihres Begriffs für die Konstituierung des Begriffs der Biologie nachweisen und fordern; für die Problemlage der Psychologie hat dies nur mittelbar Bedeutung. Es liegt eben ein andrer Gegenstandsbezug vor, das bedeutet hier, ein anderer Geltungsbestand. Wenngleich es von hohem Interesse sein müßte, die Beziehungen dieser beiden Geltungsgebiete einer Analyse zu unterwerfen, so liegt das doch so weit außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung, daß notwendig darauf verzichtet werden muß. Doch soviel kann hier angedeutet werden, daß vornehmlich die mit dem „Ich" gesetzten Beziehungen auf „meinen" Körper, „meine" Eltern, „mein" genus hier entscheidende Bedeutung haben. Soweit sich dieses einzigartige Abhängigkeitsverhältnis, das im „mein" hier seinen Ausdruck findet, auf „meinen" Körper erstreckt, muß es bei Beurteilung der Ansichten des Comenius über die psychophysischen Beziehungen einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

---

[22]) Vgl. S. 20.

Daß es Comenius da, wo er von „Befähigung" des Menschen spricht, um eine begriffliche Forderung geht, ist auch aus D. M. VI, 5 ersichtlich, wo er ausdrücklich dem jeweiligen Zustand der Menschennatur entgegenhält, daß „wir in der Tat den nackten Verstand wie eine tabula rasa mit uns bringen, ohne etwas tun, oder sprechen, oder verstehen zu können." Wieder ist hier die Begründung als Tatsache formuliert, aber ihre Abhängigkeit vom Gedanken des Denkens sichert ihr prinzipiellen begrifflichen Charakter. Auch wenn Comenius von „Fähigkeiten", „geistigen Anlagen", „ingenium" spricht, widerlegt er sich nicht. Nach D. M. XII, 18 unterscheidet er „eine sechsfache Mischung der geistigen Anlagen."[23]) Das ist freilich höchst schematisch, entspricht seiner religiös-mystischen, ja kabbalistischen Vorliebe für die Zahl drei und wird dem Typenreichtum psychologischer Erscheinungen nicht gerecht. Aber das ist auch nicht das Entscheidende. Das ist vielmehr in der Tatsache zu finden, daß er überhaupt Typen psychologischer Tatsächlichkeiten unterscheidet. Wer das tut, fordert implicite den Gedanken einer alle Typen umspannenden psychologischen Gesetzlichkeit, und diese betont er folgerichtig denn auch explicite D. M. XII, 28 „Alle Menschen, so sehr sie auch ihren geistigen Anlagen nach verschieden sind, haben doch ein und dieselbe menschliche, mit denselben Organen ausgerüstete Natur."[24]) Man könnte es vielleicht so ausdrücken: der Begriff der natura humana unterliegt gewissen Gesetzlichkeiten als seinen Bedingungen. Diese sind es, die den Begriff des „Ich" konstituieren. Da nun zum Begriff des „Ich" die Forderung seiner Einzigkeit gehört, so sind damit auch die Besonderheiten gefordert, die ein „Ich" als solches vom andern absondern, als dieses und nicht ein anderes bestimmen. Diese Funktion des „Ich" stellen die geistigen Anlagen, das ingenium dar.

Es entspricht also durchaus nicht den sachlichen oder geschichtlich persönlichen Tatsachen, wenn die Vertreter der „Individualpsychologie" Comenius nicht in die Reihe ihrer Vorläufer aufnehmen zu können glauben. Die Situation ist wohl vielmehr die, daß Comenius in seiner sachlichen Begründung der Psychologie „hinter" der Individualpsychologie steht, das Problem der Psychologie überhaupt angeht, die im

---

[23]) Com. Op. Did. I., D. M. „sextuplex ingeniorum temperatura exsurgit".

[24]) Com. Op. Did. I., D. M.; vgl. S. 14, Fußnote 5.

modernen wissenschaftlichen Gewande sich als Denkpsychologie repräsentiert, daß er sich also sachlich der Eingliederung in ein solches Schlagwortgebiet entzieht. Die berechtigten Forderungen solcher Sonderproblemstellungen finden deshalb bei ihm gerade auch ihre Würdigung. Wo von einem „Ich", also vom Gegenstand der Psychologie die Rede ist, da sind notwendig auch die Beziehungen zur Erörterung gestellt, in denen die Einzigkeit des „Ich" sich bestimmt, demgemäß also auch die jeweiligen „ingenia". Diese geistigen Anlagen sind also nicht nur zufällige Tatsächlichkeiten, die sich bei diesem und jenem aufzeigen lassen, sondern der Begriff der geistigen Anlage ist eine Funktion des „Ich"; eine Forderung, deren Möglichkeit durch den Gegenstand der Psychologie bedingt ist. Der Begriff der „ingenia" ist also Bestimmungselement für den Begriff der natura humana.

Wenn nun, so argumentiert Comenius, angeborene Vorstellungen nicht vorhanden sind, sondern nur die mit dem Begriff des denkenden „Ich" gesetzte Forderung, daß alles muß gedacht werden können, dann erhebt sich die Frage, wie nun das Material des Denkens, die „Anschauungen", Besitz des Menschen werden können. Aus diesem Gedanken heraus werden ihm sinnliche Anschauung, Erinnerung, Gedächtnis, Urteilskraft, Sinneswerkzeuge und Gehirn zu Sonderproblemen. Es wurde schon einmal der Gedanke der sinnlichen Anschauung hier gestreift. Er mißt ihm für die Erkenntnis und damit für die Pädagogik höchste Bedeutung bei. Und worin ist diese begründet? D. M. XVII, 28, VII sagt er es ausdrücklich: „weil das Wissen von der sinnlichen Anschauung seinen Anfang nimmt."[25]) Wieder also holt er seine Begründung vom Wissen. Freilich ist auch hier diese Begründung nur die Konstatierung einer Tatsache. Dieser Tatsache aber schreibt er prinzipiellen Charakter zu, indem er ihre Allgemeingültigkeit voraussetzt. Somit stellt sie sich sachlich, wie so oft schon, als die ihm eigentümliche Formulierung einer begrifflichen Forderung dar. „Wissen" und „sinnliche Anschauung" müssen in unaufhebbarer Beziehung zueinander stehen, und zwar so, daß der Begriff des „Wissens" den der „sinnlichen Anschauung" fordert. Es dürfte für die Klarheit dieser Untersuchung von Vorteil sein, wenn der Ausdruck „sinnliche Anschauung", wie bereits geschehen, durch „Wahrnehmung" ersetzt wird, ein Terminus, der zwar der „autopsia" des Comenius nicht ganz gerecht

[25]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 83: „quia scientia a sensu incipit".

wird, aber die Problemlage an diesem Ort der Untersuchung kennzeichnet.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Comenius Anschauung und Wahrnehmung auseinanderhält, indem er die Möglichkeit einer Anschauung an die Wahrnehmung bindet. D. h. doch, daß der Begriff der Anschauung den Begriff der Wahrnehmung fordert, also den Begriff des Modalerlebnisses. Ausdrücklich betont er wiederholt die Gleichwertigkeit aller Modalsphären, so D. M. V, 4; XX, 6, und ihre sachliche Zusammengehörigkeit D. M. XVII, 42 und XX, 6. Das Modalerlebnis als solches betrachtet er unabhängig seiner Differenzierung in sehen, hören usw. Gleichwohl ist diese auch bei ihm schon in feinster Weise methodisch gewürdigt, wenn er D. M. V, 6 sagt, „daß keines der Geschöpfe, die es irgendwo gibt", den verschiedenen Sinnen „verborgen bleiben kann. Da nämlich die sichtbare Welt nichts hat, was sich nicht sehen, oder riechen, oder schmecken, oder tasten und dadurch seinem Wesen und seiner Beschaffenheit nach unterscheiden läßt, so folgt daraus, daß die Welt nichts hat, was ein mit Sinnen und Vernunft begabter Mensch nicht zu fassen vermöchte." Aus diesen Worten folgt, daß die Mannigfaltigkeit der „Dinge" in einem bestimmten Verhältnis zur Mannigfaltigkeit der Modalsphären stehen muß. Welches ist der Begriff, der dieses Verhältnis bestimmt? Es ist der Begriff der Gegenständlichkeit, wie er sich im „Ich denke etwas" ausprägt. Die gegenständliche Bestimmtheit des „Dings" fordert, daß ihr auch im Erlebnis Rechnung getragen wird, sonst wäre es nicht das Erlebnis dieses bestimmten Dinges. Zugleich aber bestimmt sich das Erlebnis in dem Umstand, daß es mein Erlebnis ist. Dadurch ist dieses Erlebnis in einer ganz eindeutigen Weise charakterisiert, wie diese in dem Gedanken mein Körper zum Ausdruck kommt. Insofern sagt Comenius einmal, daß das Zeugnis meiner Sinne untrüglich sei. Jedes Erlebnis, also auch das Modalerlebnis, ist ein Akt. Folglich muß auch die dem „Ding" eigentümliche Gegenstandsbestimmtheit als eines zu sehenden oder zu hörenden usw. aktmäßig das Erlebnis variieren. Also muß der Gedanke des „mein" dieser Verschiedenartigkeit der gegenständlichen Bestimmtheit entsprechen. Wo also von meinem Körper, meinen Sinnen, also von sinnlicher Wahrnehmung die Rede ist, da muß diese ebenfalls sich gemäß der möglichen Verschiedenheit der Erlebnisse aktmäßig abwandeln. Das aber

heißt nichts anderes, als daß ich etwas sehe, höre, schmecke; sodaß der Gedanke der Gegenständlichkeit letzten Endes die Forderung der Vielheit der Sinnesorgane in sich schließt.

Das Problem der psychophysischen Beziehungen taucht hier auf, wie es Comenius D. M. VII, 2 einmal treffend beleuchtet, wenn er sagt, daß unsere Erkenntnis an den Umstand gebunden ist, zu einem Körper in Beziehung zu stehen: „So wird uns, die wir im Körper leben, die Seele zur Erkenntnis und Gemeinschaft Gottes so gebildet, daß diejenigen, welche aus dem Körper geschieden sind, ohne sie hier erlangt zu haben, keine Gelegenheit und Zeit mehr dafür finden."[26]) „Seele" und Körper stehen in unaufhebbarer Beziehung zueinander, und wenn von Erkenntnis, also von Denken die Rede ist, da muß diese Beziehung begrifflich wirksam sein. Diese letztere Äußerung des Comenius D. M. VII, 2 legt noch eine andere Untersuchung nahe, nämlich die, wie sich räumlich-zeitliche Bestimmtheiten erlebnismäßig charakterisieren. Es ist dies ja nichts anderes, als die bisherige Analyse unter einem anderen Aspekt. Die Beziehung, die vom Begriff „mein Körper" zum Begriff des Modalerlebnisses sich ausprägt, muß dem Umstand gerecht werden, daß allein durch den Körper „Gelegenheit und Zeit" zur Erkenntnis gegeben ist. Es ist verwandt mit dem, was Comenius in dem oben angeführten Ausspruch darlegt, wenn er sagt, daß das innere Schauen nach denselben Erfordernissen vor sich geht wie das äußere Sehen. „Raum und Zeit" sind es, die hier begrifflich wirksam sind, deren Bedeutung ihm aber noch nicht klar werden konnte, da er zumindest im Raum eine qualitas der Existenz sah. Zum Problem sind ihm explizit beide überhaupt nicht geworden. Aber soviel besagen seine Darlegungen doch auch, daß das Wissen in irgend einer Weise räumlich-zeitlicher Bestimmung unterworfen sein muß, weil der Begriff des Gegenstandes räumlich-zeitliche Bestimmtheit erfordert. Ihm fehlte zur Bewältigung dieser Schwierigkeit der Begriff der Präsenz, der ihm vielleicht von fernher sich andeutet, wenn er einmal sagt, daß der Verstand alles mit „unglaublicher Schnelligkeit" erfaßt und durcheilt. Ebenso deuten seine sporadischen Bemerkungen zum Begriff der Gestalt darauf hin, daß ihm zwar

---

[26]) Com Op. Did. I., D. M., p. 37: „Sic nobis in corpore viventibus anima in cognitionem et participationem dei ita formatur, ut si quis eam hic non fuerit consecutus, corpore egressis nullus ei rei superfuturus sit locus et tempus".

der Gedanke an die präsentielle Zeitbestimmtheit jedes Erlebnisses vorschwebt, ihm aber jede methodische Handhabe zu seiner Auffindung und Einführung noch fehlte. Die pädagogisch-praktischen Folgerungen hat er aus diesen Beziehungen dagegen aufs feinste herausgearbeitet. Seine pädagogische Forderung der „autopsia" steht im Mittelpunkt solcher Erwägungen.

Wesentlich verbaut hat sich Comenius die Möglichkeit zur Durchdringung des Sachverhaltes durch seine metaphysische „Geist"-Lehre, wie sie besonders in seiner „Physik" niedergelegt ist. Eine Reihe okkulter Qualitäten führt er da ein, wie die vier Arten spiritus: naturalis, vitalis, animalis, mentalis, die er geradezu materialisiert, wenn er z. B. ihnen direkt Wohnplätze im Körper anweist und im Hinblick auf die Erkenntnis meint, der spiritus animalis brauche „Nahrung". Dazu kommt, daß er sich die Schwierigkeiten unüberwindlich häuft, wenn er die natura humana in drei Teile gliedert: Körper, Geist und Seele. Man erkennt, daß die gelegentlichen Äußerungen in der D. M. viel fruchtbarer und methodisch reiner sind, als die Bemühungen, die als eine Methodik zur natura anzusprechen sind, wie er sie in der „Physik" gegeben hat. Auch in solchen Spekulationen von oft phantastischer Art liegen natürlich tiefe Bemerkungen, die zu verfolgen sachlich manches interessante bieten würde. Das wäre aber nur im Zuge einer Gesamtwürdigung der Philosophie des Comenius und aller ihrer Teilprobleme möglich.

Zur gegebenen Problemstellung bietet vornehmlich der Gedanke noch Anknüpfungspunkte, der, an die begriffliche Beziehung „Körper—Geist" anschließend, an die Tatsache Gehirn sich wendet. Vorweg sei betont, daß es sich im Rahmen einer psychologischen Analyse nicht darum handeln darf, Physiologie, Biologie oder Psychiatrie zu treiben. Das hat Comenius stellenweise getan, wenn auch vielleicht in wesentlich geringerem Umfange, als es die moderne populäre psychologische Pseudowissenschaft tut. Aber er tat es außerdem auch unter anderm Gesichtspunkt als diese, nämlich, um physiologische und biologische Fragen zu bewältigen, die ihm dann freilich zu zweckmäßigen Folgerungen für die pädagogische Praxis Anlaß gaben. Wo er dagegen von Gehirn spricht, geht er von psychologischen Gesichtspunkten aus. Das allein ist wertvoll für diesen Zusammenhang und erfordert unsere Aufmerksamkeit. D. M. V, 10 vergleicht er

das Gehirn mit einem Wachs: „Passend läßt sich auch unser Gehirn, die Werkstätte der Gedanken,[27]) mit dem Wachs vergleichen, auf das ein Siegel gedrückt wird, oder aus dem Bilderchen geformt werden. Wie nämlich das Wachs, jegliche Gestalt zulassend, sich auf jede beliebige Weise formen und umformen läßt, so nimmt das Gehirn Bilder von allen Dingen auf und nimmt in sich alles ein, was die gesamte Welt enthält. Damit wird zugleich auf treffende Weise bezeichnet, was unser Denken, was unser Wissen sei. Alles, was mein Gesicht, Gehör, meinen Geruch, Geschmack, Tastsinn streift, ist mir gleich einem Siegel, durch welches sich das Bild der Sache dem Gehirn einprägt, und zwar in dem Grade, daß, wenn die Sache auch von den Augen, Ohren, der Nase, der Hand entfernt ist, doch ihr Bild mir noch bleibt; und es muß bleiben, wenn nicht etwa ein nachlässiges Aufmerken nur einen schwachen Eindruck bewirkt hat, z. B. wenn ich irgendeinen Menschen angesehen oder angeredet habe, wenn ich auf der Reise.....usw......, so prägt sich das alles dem Gehirn ein; sodaß, so oft die Erinnerung daran kommt, es ganz ebenso ist, als ob es jetzt vor Augen stünde, im Ohre widerhallte, geschmeckt oder gegriffen würde. Obgleich nun das Gehirn diese Eindrücke, einen mehr als den andern, mit größerer Klarheit aufnimmt, oder deutlicher darstellt, oder mit größerer Beständigkeit bewahrt, so nimmt es doch jedes einzelne auf und stellt es dar und bewahrt es auf irgend eine Weise.“ Zweierlei ist nach diesen Worten, mit denen er alte stoische Gedanken aufleben läßt, zunächst deutlich: erstens, daß für Comenius Gehirn und Denken in engster Beziehung stehen, und dann, daß ihm an dieser Stelle der Ort gegeben scheint, das Problem des Gedächtnisses und der Erinnerung anzugehen. Auf den ersten Blick will es auch scheinen, als ob er das Gehirn als eine Masse ansähe, in die die Vorstellungen sich eindrücken. Und Denken sei dann nichts anderes, als daß eben diese Vorstellungsbilder auf irgend eine Weise miteinander kombiniert, verglichen und in Beziehung gesetzt würden. Und wenn man das, was er D. M. V, 11 zu dieser Frage noch erwähnt, wo er von der relativ kleinen Gehirnmasse im Verhältnis zu „soviel tausendmal tausend Bildern“ spricht, und wo er den Ausdruck gebraucht, daß alles Ge-

[27]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 29: „cerebrum nostrum, cogitationum officina“.

wußte „augenscheinlich im Gehirn umhergetragen“[28]) wird, so könnte man ernstlich versucht sein, Comenius eine so oberflächliche Ansicht über diesen Gegenstand zuzumuten.

Nach den bisherigen Untersuchungen scheint das jedoch nicht angebracht. Und zu solchem Zweifel berechtigt eine Stelle aus dem Informatorium X, 19, wo er den gleichen Gedanken ausführt: „aber junger Kinder verstandt, welcher sich erst formiret, ist einem wachs gleich, in welches, was für ein Siegel erstlich eingedrucket wirdt, und es darinn verhartet, das helt es, und nimpt kein anders an, es gehe denn mit großer gewalt zu und wird doch nicht glatt. Jedoch ist auch allhier noch ein großer unterscheid: dieweil das wachs, damit es das erste bildnüß nachlasse, wieder erwermet und erweichet werden kan, daß aber unser gehirn, was es einmahl begrieffen hat, wiederumb solte fahren lassen, dazu ist kein mittel vorhanden.“ Hier zeigt sich, daß der Grund für eine Mißdeutung des Bildes vom Wachs darin liegt, daß er in seiner Argumentation Gehirn und Verstand als vertauschbare Größen behandelt. Wollte man dazu sagen, daß sie ihm tatsächlich dasselbe bedeuten, so wäre diese Ansicht schon durch den Einwurf entkräftet, daß Comenius wiederholt das Gehirn als „Werkstätte der Gedanken“, als „Wohnung des spiritus“ bezeichnet. In dieser Gleichsetzung ist vielmehr die Unmöglichkeit für ihn ersichtlich, der engen Beziehung zwischen Denken und Gehirn begrifflich gerecht zu werden. Umso deutlicher aber wird dadurch, daß er sachlich diese Beziehung setzte.

Da er dieser Beziehung für die praktische Pädagogik eine gewisse Bedeutung beimißt, ist es erforderlich, ihre Struktur einer kritischen Analyse zu unterziehen. Comenius spricht ausdrücklich von „unserm“, von „meinem“ Gehirn, das sich dem Wachs vergleichen läßt. Und das „Siegel“ liefern die Wahrnehmungen „meiner“ Sinne. Das bedeutet doch, daß Gehirn und Organ psychologischer Betrachtung überhaupt nur zugänglich sind, wenn es sich bei ihnen um das eigentümliche Possessivverhältnis handelt, das wir schon von der Betrachtung des Sachverhalts der Wahrnehmung kennen. Aus jenen Darlegungen wurde auch deutlich, daß man von einem Modalerlebnis nur sprechen kann, wenn es das Erlebnis jemandes ist, also den Bestimmungen Rechnung trägt, die im Gedanken „mein“ liegen.

[28]) Com. Op. Did. I, D. M., p. 30: „id omne cerebro circumferri evidens est.“

Diesen selben Bestimmungen unterliegt deshalb auch der Begriff Gehirn, sofern dabei an das Gehirn „jemandes“ gedacht ist. Anders hat es keinerlei psychologisches Interesse. Aus dem Erlebnischarakter mußte in Rücksicht auf die Gegenstandsbeziehung jedes Modalerlebnisses die Folgerung gezogen werden, daß eine Vielzahl von Modalsphären zu fordern sei. Alle Modalerlebnisse sind „meine“, stellen sich also als Ausdruck einer „Ich“-Bezogenheit dar, die jedes Erlebnis zeigen muß. Nun wurde bei der Betrachtung des Wahrnehmungsproblems auch schon auf den Faktor „Präsenz“ hingewiesen. Präsenz ist nichts anderes, als die Zeitbestimmtheit dieses Ichbezuges. Das Modalerlebnis ist „mein“, indem es präsentiell bestimmt ist. Es ist dies dasselbe, was in dem Umstand zum Ausdruck kommt, daß „mein“ Erlebnis ein Akt des „Ich“ ist. Weil jedes Modalerlebnis aktmäßig bestimmt ist, weil es präsentiell ist, stellt dieses „mein“ im Gedanken mein Erlebnis einen Einheitsbezug jedes Modalerlebnisses dar. Wenn ich nun von „mein Gehirn“ rede, so ist das nur möglich in dem Sinne, daß dem Erlebnis diese „Ich“-Bezogenheit dokumentiert wird. Denn vom Gehirn als einem „Ding“ weiß ich unter psychologischen Gesichtspunkten gar nichts. Aber im „mein“ liegt die Forderung, daß jedes Erlebnis der Tatsache Rechnung trägt, der Einheit des „Ich“ zugeordnet zu sein, also auch der Tatsache „mein Körper“. Daß das Gehirn der „Teil meines Körpers“ ist, in dem sich diese Tatsächlichkeit ausprägt, ist eine physiologische, biologische Feststellung, die der psychologischen Motivierung schlechthin entrückt ist.

Nun wird klar, weshalb Comenius an diesem Punkte der Schwierigkeiten nicht Herr wird. Er setzt auf dem Wege an, der allein zum Ziel führen kann, indem er von den Bildern spricht, die mir mein Gesicht, mein Geruch, mein Gehör usw. vermitteln, also von meinen Erlebnissen, und indem er diese in Beziehung zum Wissen, zum Denken setzt. Aber sowie er sich von dieser Fährte ab- und der Masse Gehirn zuwendet, verliert seine Argumentation ihre methodische Reinheit. Er mag diese Schwierigkeit dunkel gefühlt haben, daß er plötzlich D. M. V, 11 die „Weisheit Gottes“, die sich in ihr als in „einem wunderbaren Spiegel“ zeigt, als Erklärungsfaktor heranzieht.

Durch zwei Momente entkräftet Comenius selbst jeden Versuch, von psychophysischem Parallelismus, von Zu-

ordnung des Physischen zum Psychischen oder ähnlichen Hypothesen im Hinblick auf „mein Gehirn" zu reden. Einmal ist es sein Ausdruck: D. M. V, 10, daß „nachlässiges Aufmerken nur einen schwachen Eindruck bewirkt";[29]) der dann nicht bleibt. Welchen methodischen Sinn soll denn „Nachlässigkeit" im Aufmerken für eine Theorie haben, die sich um die „Masse Gehirn" bemüht? Sie kann gar keinen haben, denn es handelt sich dabei um zwei vollständig getrennte und selbständige Gegenstandsbezüge. Nur wo es sich um Phänomene des Denkens, des Wissens handelt, hat es angebbaren Sinn, von Aufmerksamkeit zu reden. „Nachlässiges Aufmerken" ist doch eine psychologische Wertbestimmung, die aller extensiven Größenordnung schlechthin entrückt ist. Sie kann mithin unmöglich eine kausale Beziehung zu einem extensiv bestimmten Prozeß darstellen; wohl aber kann sie und muß sie in Relation zum Begriff des Wissens und in Rücksicht auf den Vollzug des Denkens zum Gedanken „mein Gehirn" stehen. Und das zweite Gegenargument ist der im Informatorium gegebene Hinweis, wie der Vergleich des Gehirns mit dem Wachs doch unzulänglich bleibt, (wie eben jeder Vergleich „hinken" muß, da die im Vergleichsurteil gesetzte Geltung dem Charakter des „ist" widerspricht, das nur Glieder von gleicher Gegenstandsbestimmtheit im Urteil zu verbinden vermag, der Vergleich aber gerade dadurch überhaupt erst dieser ist, daß er Gegenstände von verschiedenem Geltungsmodus durch das „ist" verbindet). Das Wachs kann erwärmt und erweicht werden, daß es die ihm eingeprägten Bilder nachlasse, für das Gehirn aber gibt es dazu kein entsprechendes Mittel. Es ist nicht anzunehmen, daß Comenius dabei die Möglichkeit einer mechanischen Einwirkung auf das Gehirn entgangen sein sollte. Daß er sie nicht erwähnt, ist nur ein Beweis dafür, daß eine solche Überlegung für den Weg seiner Untersuchung gänzlich bedeutungslos war.[30]) Er sagt „Gehirn" und meint „Verstand". Dem Denken kann nichts entzogen werden, dessen es sich bemächtigt hat. Dabei mag unentschieden bleiben, wie weit dabei die Rücksicht auf die systematische Beziehung zwischen Denken — „Ich" — „mein Gehirn" — „mein Körper" implizit mitgesprochen hat.

[29]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 29: „nisi quando negligens attentio debilem efformavit impressionem".

[30]) Denn D. M. XV,8 nimmt er ausdrücklich darauf Bezug und würdigt die psychophysische Beziehung in feinster Weise, wenn er meint, daß die „vernünftige Seele" „nicht einmal denken kann" außerhalb des Körpers.

Aber tiefschürfende Untersuchungen ließen sich von hier aus über die besondere Struktur des „mein“ anstellen, zu dessen Begriff es gehören muß, daß es jedem Zugriff entrückt ist. Es stellt ein „Haben“ von einzigartiger Weise dar, es charakterisiert ein Eigentum, das schlechthin unantastbar ist. Reminiszenzen an das „omnia mea mecum porto“ stellen sich ein! Die Erörterungen drängen dahin, wohin sie auch Comenius führten: zum Problem des Gedächtnisses und der Erinnerung. Zwar knüpft Comenius bei der Untersuchung der Tatsache des Gedächtnisses im V. Kapitel der D. M. auch an den Faktor „Gehirn“ an. Und wie schon erwähnt, lagen ihm sicher materialistische Deutungsweisen nach dieser Richtung hin nahe. Aber seine Ausführungen zeigen auch andere Motive; und die allein sind es, die in Rücksicht auf die natura humana entscheidende praktische pädagogische Folgerungen ihn zu ziehen zwingen.

Daß der Gedanke der Aufmerksamkeit dabei eine bedeutende Rolle spielt, wurde schon erwähnt. Über diese sagt er D. M. XX, 12: „Das Licht des Lernens ist die Aufmerksamkeit,[31]) durch welche der Lernende mit bereitwilligem und gleich dem Munde aufgesperrtem Verstande alles aufnimmt.“ Sie fehlt, wenn die „Gedanken anderswohin abschweifend vieles nicht bemerken.“[32]) Schon aus diesen beiden Worten ist ersichtlich, daß Comenius in der Aufmerksamkeit ein „Gerichtetsein“ auf ein bestimmtes Ziel erkennt; denn nur wer gerichtet ist, kann abschweifen. Und er bezeichnet eindeutig die Gedanken, den Verstand als das, was gerichtet ist. Der Vollzug des Denkens also muß die Richtung innehalten, die mit einem Ziel gegeben ist. Aus den Erörterungen über den Begriff der Erkenntnis, des Denkens, des dialektischen Prozesses vermag man nun ohne Schwierigkeit auch das Rüstzeug zu nehmen, um den Sinn aufzufinden, den die Begriffe Richtung und Ziel haben. Alles Denken vollzieht sich in der Ordnung des dialektischen Prozesses. Das ordnende Prinzip ist der Sinn der jeweiligen Denkaufgabe, im Bereiche der Naturerkenntnis also der Begriff des Gegenstandes. Verstehen heißt, die Gründe in der Abfolge ihrer dialektischen Ordnung denken, mit bildlichen Worten, die „Richtung“ nehmen, die durch die Gründe bezeichnet wird. So ist das „Ziel“ also der Begriff des

[31]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 117: Hoc discentia lumen attentio est“.

[32]) „(ut fieri videmus in illis), qui cogitatione alibi divagantes, multa non animadvertunt“.

Gegenstandes. Der „schweift ab", der die dialektische Ordnung der Gründe im Vollzug des Denkens verläßt, d. h. der nicht die durch den Gegenstand bestimmte Ordnung denkt, sondern eine andere. Also lediglich beim Vollzug des Denkens wird Aufmerksamkeit zum Problem. Sie ist aber eine Forderung, die vom Begriff der Erkenntnis aus ihre letzte Begründung gewinnt. In diesem Sinne konnte Comenius auch die Aufmerksamkeit das „Licht der Erkenntnis" nennen. Die Aufmerksamkeit ist also kein unbestimmtes Etwas, kein Fluidum, das als magische Seelenkraft zum Denken hinzutritt, sie ist nicht mehr und nicht weniger als das gerichtete Denken überhaupt. Alles Gedachte ist Funktion der Aufmerksamkeit.

Und darin liegt der Grund für die Bedeutung, die der Aufmerksamkeit für Gedächtnis und Erinnerung zukommt. Für das Gedächtnis, das solcher Deutung oft ausgesetzt ist, gilt dasselbe, was oben für die Aufmerksamkeit festgestellt wurde. Es ist keine vom Denken unabhängige „Kraft"; ja, es wird sich zeigen, daß von Gedächtnis überhaupt nur in Rücksicht auf Erinnerung gesprochen werden kann. Der Gedanke der Aufmerksamkeit hatte das Problem des „gerichteten Denkens" aufgerollt. Es hatte sich gezeigt, daß gerichtetes Denken soviel heißt, wie geordnetes Denken. Das ordnende Prinzip ist der Sinn der jeweiligen Denkaufgabe, bezw. der Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis. Nun war auch aufgewiesen worden, daß der naturhaft bestimmte Gegenstand des Denkens die Vielheit der Sinnesmodalitäten fordert. Das Modalerlebnis tritt dadurch in eine ganz besondere Beziehung zum geordneten Denken. Der Gegenstand des Modalerlebnisses ist mehrdimensional, d. h. er ist sehbar und hörbar und fühlbar usw. in verschiedener Kombination dieser Bestimmungen. Dennoch ist er derselbe bestimmte Gegenstand. Also ist er in seiner Bestimmtheit erst gedacht, wenn jeder Dimension Rechnung getragen ist. Er umspannt also mehrere Ordnungen, deren Prinzip der Begriff dieses Gegenstandes ist. Er fordert deshalb auch Erlebbarkeit in den seinen Dimensionen entsprechenden Modalitäten. Dem System seiner Dimensionsbestimmtheiten entspricht also ein System seiner Modalbezüge.

Das ist der sachliche Grund dafür, daß Comenius immer wieder, und insbesondere in den Kapiteln XVII—XIX D. M., die Forderung aufstellt, daß alles möglichst vielen Sinnen vorgestellt werden möge, weil einer den anderen „unter-

stütze". Aus diesen sachlichen Motiven heraus ist es verständlich, daß er D. M. XVII, 42 „beständig das Gehör mit dem Gesicht, die Sprache mit der Hand" verbunden wissen will. Der Gedanke der Konzentration ist es, der hier wirksam ist, und dem er D. M. XX, 6 Ausdruck gibt, wenn er sagt: „daß, wenn etwas sich mit mehreren Sinnen zugleich erfassen läßt, es mehreren zugleich entgegengetragen werde." Comenius hat diesen Gedanken auch auf die Probleme ausgedehnt, die nicht durch den Modalbezug dazu hinleiten. Aber auch dort finden sie ihren sachlichen Grund in den Begriffen vom geordneten Denken und dialektischen Prozeß.

Es war schon früher deutlich gemacht worden, wie das Modalerlebnis der räumlich-zeitlichen Bestimmtheit seines Gegenstandes gemäß sich definiert, und daß das Modalerlebnis dadurch unmittelbar Repräsentant der Beziehungen ist, die die Voraussetzung seines Gegenstandes sind. Comenius spricht D. M. V, 4 von dieser „Raumhaftigkeit" der Modalsphären, wenn er sagt: „Unser Körperchen ist mit sehr engen Schranken eingefaßt; die Stimme dehnt sich etwas weiter aus; das Gesicht wird nur durch die Höhe des Himmels beschränkt." Und D. M. V, 6/7: „Außerdem sind der uns innewohnenden vernünftigen Seele Werkzeuge gegeben, gleichsam Kundschafter und Späher, durch deren Dienst jene alles, was draußen ist, erreicht, das Gesicht, das Gehör, der Geruch, der Geschmack, der Tastsinn, sodaß keines der Geschöpfe, die es irgendwo gibt, ihr verborgen bleiben kann. Da nämlich die sichtbare Welt nichts hat, was sich nicht sehen oder riechen oder schmecken oder tasten und dadurch seinem Wesen und seiner Beschaffenheit nach unterscheiden läßt, so folgt daraus, daß die Welt nichts hat, was ein mit Sinnen und Vernunft begabter Mensch nicht zu fassen vermöchte." — — — „Die Sache verhält sich so: die Augen, Ohren, der Tastsinn, der Verstand selbst gehen, immer Nahrung suchend, aus sich heraus."[33] Gerade diese letzte Bemerkung zeigt, daß ihm das Modalerlebnis der „Verstand selbst" ist, der „aus sich herausgeht". Es liegt also jene oben analysierte besondere Struktur des Denkens vor, die das Modalerlebnis kennzeichnet. Es ordnet sich demnach auch in den dialektischen

[33]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 28: „Prorsus ita res habet: Oculi, aures, tactus, mens ipsa, pabulum semper quaerentes, semper extra se feruntur".

Prozeß der Erkenntnis ein. Ja, es nimmt in ihm eine besondere Stelle ein, für die es durch seine enge Beziehung zum Begriff des Gegenstandes, wie oben gezeigt wurde, ausgezeichnet ist. Und in diesem Sinne muß das Wort des Comenius D. M. XX, 9 verstanden werden: „Der Sinn ist der treuste Haushofmeister des Gedächtnisses". Was heißt, was bedeutet ihm denn Gedächtnis? D. M. XVIII, 33 meint er: „Es wird aber dem Geist nur das fest eingeprägt, was gehörig verstanden und genau dem Gedächtnis anvertraut worden ist."[34])

Verstehen und Gedächtnis stehen also in enger Beziehung zueinander, wie er D. M. XVIII, 35 einmal sagt: „Die Gründe der Vernunft nämlich sind jene Nägel, Spangen, Klammern, welche den Lehrstoff festhaften, nicht wanken, nicht entfallen lassen." Die Gründe, also die einzelnen Phasen des dialektischen Prozesses der Erkenntnis, sind das Gedächtnis, wenn man Comenius folgt. Ist diese Ansicht auch stichhaltig? Alles Verstehen vollzieht sich in der Ordnung des dialektischen Prozesses, so war festgestellt worden. In diesem Sinne von Gedächtnis zu reden, scheint nicht möglich; denn wo es sich um den Ablauf der Denkschritte handelt, handelt es sich um zu Denkendes und nicht um Gedachtes. Aber im Vollzug des Denkens muß alles zu Denkende ein Gedachtes werden können. Sofern also der dialektische Prozeß in seiner Ordnung vollzogen ist, d. h. also gedacht ist, da ist er zur Tatsache des Gedachten, das Wissen um diese Tatsache zum Gedächtnis geworden. Was einmal präsent war, muß folglich, wann auch immer, wieder präsent werden können, weil alles Gedachte zugleich ein zu Denkendes ist als Glied im dialektischen Prozeß. Nur wo dieser Prozeß die Ordnung von Gedachtem darstellt, nur wo ich um das Wieder-präsentwerden eines Gedachten muß wissen können, wo ich mich also muß erinnern können, da kann von Gedächtnis die Rede sein. Somit erweist sich der Faktor Gedächtnis als eine Funktion des Denkens, die in Korrelation zum Begriff der Erinnerung steht, der wieder eine Funktion der Präsenz darstellt.

Da nun das Modalerlebnis seine bevorzugte Stellung in der dialektischen Ordnung hat, zeichnet es diese auch im Hinblick auf den Faktor Gedächtnis aus. Die räum-

---

[34]) Com. Op. Did. I., D M., p. 93: „Solide autem menti non immittitur, nisi quod probe intellectum, et memoriae accurate commendatum fuerit".

lich-zeitliche Beziehung, in der der Begriff der Modalität zum Begriff des Gegenstandes jedes Modalerlebnisses steht, verbürgt diesem die Möglichkeit, immer der zeitliche Anlaß sowohl der Erkenntnis als auch der Erinnerung werden zu können. Daher kann „der Anfang der Erkenntnis immer von den Sinnen aus geschehen" D. M. XX, 7, und deshalb ist „der Sinn der treuste Haushofmeister des Gedächtnisses."

Der Begriff der natura humana hat durch diese fruchtbaren Bemerkungen von Comenius eine Vertiefung erfahren, die ihn strenger kritischer Würdigung zugänglich macht. Immer wieder hat sich gezeigt, daß als sachliche Letztheit für die Beziehungen psychologischer Natur auch Comenius ausdrücklich das „Ich denke" setzt. Nun sagt Comenius einmal, D. M. X, 7, „Das Wesen der Seele ist aus drei Mächten zusammengesetzt: aus der Einsicht, dem Willen und dem Gedächtnis." Zwei Seiten dieser Dreiheit wurden bisher einer Betrachtung unterzogen. Für die Dritte, den Willen, ist die Untersuchung dadurch besonders erschwert, daß für sie keine so ausdrücklichen und eindeutigen Darlegungen von Comenius gegeben sind, wie für die beiden andern. Comenius geht bei der Behandlung des Willensproblems vom Gedanken aus, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, wie er in der Einleitung zur D. M. sagt: „Der Mensch hat den Verstand zur Unterscheidung und den Willen zur Wahl alles dessen, was gut und böse ist." Auch in D. M. XXIII, 7 setzt er den Willen in engste Beziehung zu dem Umstand, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist. Der Wille ist also begrifflich an das Verstehen gebunden. D. M. XXVII, 7 findet er eine nähere Formulierung für diese Beziehung, wenn er sagt: „Endlich mag der Wille (welcher des Menschen Mittelpunkt und der Lenker aller seiner Handlungen ist) sich gewöhnen, seine Herrschaft über alles gesetzmäßig auszuüben. Vor der Erkenntnis der Dinge den Willen bilden wollen, heißt seine Mühe verlieren."[35]) Neben seiner Bindung an den Begriff der Erkenntnis steht hiernach der Wille in unmittelbarer Beziehung zum Begriff der Handlung, was für Comenius immer sittliche Handlung bedeutet. Für ihn persönlich ist das ja auch das Entscheidende.

Zunächst läßt sich daran festhalten, daß Wissen und Wille in Beziehungsgemeinschaft sich befinden. Und zwar ist es der Gedanke des „geordneten Denkens", der diese Be-

[35]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 166: „Ante rerum intellectum velle formare voluntatem (—) est operam ludere".

ziehung schafft. Es war aufgewiesen worden, wie im Begriff des geordneten Denkens das Problem des Zieles auftaucht. Das Denken ist determiniert, ist zielhaft gerichtet. Nun zeigte es sich, daß die Aufmerksamkeit der Ausdruck für die Determination im Vollzug des Denkens ist. Die Aufmerksamkeit aber „kann abschweifen", so sagt Comenius. Der Wille ist es, der sie wieder „zurücklenken" kann. Was heißt das? Es ist die bildhafte Formulierung für den Begriff der Handlung, für ein psychisches Verhalten. Wenn ich etwas will, so heißt das, ich richte meine Aufmerksamkeit auf eine Denkaufgabe. Ich weiß also, daß die Determination meines Denkaktes der Denkaufgabe entspricht, oder anders ausgedrückt, ich weiß, daß die Ordnung meines Denkaktes der Ordnung des zu denkenden Gegenstandes gemäß ist. Wieder tritt der Gedanke des „Ich denke etwas" als die Relation hervor, die auch den Begriff des Wollens analysiert, sofern diese Relation in Beziehung zum Begriff der psychischen Handlung gedacht wird. In diesem Problem erreicht die psychologische Fragestellung in Wahrheit ihre höchste Komplexion; denn in ihm bieten sich die entscheidenden psychologischen Motive vereint dar: der Gedanke der Aufmerksamkeit, des dialektischen Prozesses, der Ordnung, des „mein" als Ausdruck eines einzigartigen Possessivverhältnisses, der Aufgabe, der psychischen Handlung. In der Verschlingung dieser Motive liegt der sachliche Grund, daß Comenius den Willen als „Mittelpunkt des Menschen"[36]) D. M. XXVII, 7 und als „das Hauptrad in den Bewegungen der Seele"[37]) D. M. V, 16, bezeichnet.

Freilich spricht dabei vor allem noch eine andere Überlegung mit. Comenius will mit diesen Ausdrücken dem Umstand Rechnung tragen, daß der Wille für die sittliche Handlung von fundamentaler Bedeutung ist. Denn die sittliche Handlung, oder besser, die Erziehung zu ihr, ist eines der Hauptziele seiner pädagogischen Absichten. Es war aufgezeigt worden, wie Wille und Denkaufgabe in Beziehung zueinander stehen. Wofern nun die Aufgabe wertbestimmt ist, muß notwendig auch die Ordnung des Denkaktes dieser Wertbestimmtheit genügen. Wertbestimmt heißt, einer Norm gemäß sein. Somit unterliegt der Akt des Denkvollzugs der Gesetzlichkeit einer Norm. Mithin ist auch

---

[36]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 166: „quae hominis centrum est".
[37]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 31: „Sic in animae motibus princeps rota voluntas est".

der Begriff des Willens durch den Wertbezug an den Begriff der Norm gebunden. Ist dies nun eine sittliche Norm, so ist der Begriff des Willens durch den Begriff der Sittlichkeit mitbestimmt. D. h. also nicht, daß jeder Willensakt muß sittlich sein können oder nicht. Darüber entscheidet allein die Aufgabe. Ist sie aber wertbestimmt, so muß auch das Urteil dieser Wertbestimmtheit Rechnung tragen, d. h. in den Gedanken der Geltung geht der Begriff der Norm ein, die Geltung ist normativ. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Comenius einmal sagt: „Vergehen des Willens kommen von einer Verirrung des Denkens." Das Wissen um die Richtung des Denkens auf die Aufgabe hin muß auch ihrer Wertbestimmtheit gemäß sein. Andernfalls „vergeht" sich der Wille, weil er nicht der sachlichen Ordnung des Gegenstandes gemäß ist. Deshalb folgert Comenius auch D. M. XXVII, 7: „Vor der Erkenntnis der Dinge den Willen bilden wollen, heißt seine Mühe verlieren."

Das psychologische Problem des Willens hat so seiner Struktur gemäß nahe an die Fragen sittlicher Geltung herangeführt, und Comenius hat sie auch beide wegen ihrer sachlichen Verbundenheit in einer Untersuchung zu meistern gesucht, wo immer sie ihm zum Problem wurden. Daß sie ihm aber dennoch zwei verschiedene Geltungsgebiete blieben, darauf sei hier ausdrücklich hingewiesen. Psychologismus trieb er keinesfalls. Alle seine Äußerungen, die hier über die natura humana gebracht wurden, beweisen das, wenn sie in ihrem sachlichen Charakter gewürdigt werden. Immer wieder ließ sich nachweisen, daß er überall, wo sich ihm der Begriff der natura humana zur Diskussion stellte, die letzten psychologischen Motive aufsuchte, oder ihnen doch wenigstens sachlich gerecht wurde. Und überall konnte nachgewiesen werden, daß er diese „Letztheit", dieses psychologische ἀνυπόθετον im „Ich denke etwas" sah, setzte oder suchte. Er hat damit seiner psychologischen Fragestellung ihre methodische Reinheit bewahrt. Er hat damit die Bedingungen des Begriffs der natura humana aufgewiesen und ihnen in seinen Ableitungen Rechnung getragen. Allerdings soll damit nicht geleugnet werden, daß er auch diese Letztheit im Rahmen seines metaphysischen Systems nicht als das „Allerletzte" sah. Denn was für die Natur und ihre Erkenntnis ausgemacht war, gilt auch hier: daß nämlich mit der logischen Analyse ihm der Sachverhalt eines Geltungsmodus nicht erschöpft ist, weil er nach dem „Schöpfer" sucht, der all diese Be-

ziehungen geschaffen hat. Deshalb ergibt sich auch für ihn, daß der Mensch „auf Gott als auf die Quelle aller Dinge sich und alle Dinge zurückführe" D. M. IV, 6. Wie die Natur, so ist auch die natura humana eins der Geschöpfe Gottes, denen er ihre Gesetzlichkeiten gegeben hat. An der gegenständlichen Ordnung ändert dies aber nichts. Diese aber allein ist hier Problem. Und die Analyse derselben hat gezeigt, daß Comenius durchaus der Komplexion des Psychischen gerecht geworden ist, soweit das überhaupt im Rahmen seiner Untersuchungen möglich war. Es darf ferner nicht unerwähnt bleiben, daß auch Seitenprobleme dabei ihre Würdigung erfahren haben, wie etwa der Gedanke der Lebensweise, der Pflege der Sinnesorgane und ähnliches mehr. Dann erst glaubte er, wirklich die Grundlagen für seine Forderung gegeben zu haben: „totum hominem esse formandum".

Nur ein Motiv muß noch hier zum Problem gestellt werden, es ist der Gedanke der Spontaneität der natura humana. Er scheint den bisherigen Ausführungen zu widersprechen. D. M. V, 7 sagt er darüber: „Eingepflanzt ist ferner dem Menschen das Verlangen nach Wissen und nicht nur die Fähigkeit, Arbeiten zu ertragen, sondern auch der Trieb zur Arbeit." Ebenso spricht er wiederholt vom „Wissenstrieb", den er als „aviditas quaedam", „gaudium occupari", oder als „desiderium sciendi"[38]) D. M. XII, 17 bezeichnet. Es scheint also hier eine Bestimmung des Begriffs der natura humana vorzuliegen, die sich als ein novum neben das „Ich denke etwas" stellt, oder zum mindesten als undefiniert anzusprechen ist, zumal auch der Ausdruck „vis", sowohl in der „Physik" wie in der D. M., von ihm für diesen Begriff geprägt ist. Zu beachten ist hierbei, daß der Gedanke der Spontaneität von ihm ausdrücklich für den Umstand in Anspruch genommen wird, daß die Sinnesorgane den Dingen „zustreben". Bei der Besprechung des Wahrnehmungsproblems wurde dieses Phänomen schon analysiert und als eine begriffliche Forderung erkannt, der der Begriff Sinnesorgan genügen muß. So liegt schon der Gedanke nahe, daß auch in jedem weiteren Sinne Spontaneität nicht als spezifische Seelenkraft von irgendwelchem potentiellen Wert, sondern auch als begriffliche Forderung anzusprechen sein muß. Auch die Analyse des Terminus „ta-

---

[38]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 28: „Implantatum quoque homini est sciendi desiderium, laborumque non tolerantia solum, sed appetitus".

bula rasa" spricht für eine solche Auffassung. Liegt also nun ein Widerspruch vor, oder berechtigt die sachliche Situation auch hier, einen solchen abzuleugnen?

Von Spontaneität spricht Comenius im Hinblick auf den Fortschritt in Erkenntnis, Tugend und Frömmigkeit, zu dem sie drängt. Wie oben die ἀνάμνησις, so tritt hier auch ein platonisches Motiv in den Bereich der Untersuchung, das des ἔρως. Wenn es auch vermessen erscheinen mag, Comenius mit Plato grade in Rücksicht auf dessen tiefste Probleme vergleichen zu wollen, so zeigen die Motive bei Comenius an dieser Stelle doch eine derartige Ähnlichkeit mit denen Platos, daß man das Recht solchen Vergleichs nicht ablehnen kann. Wie bei Plato der „Eros", so tritt auch bei Comenius die Spontaneität in engste Beziehung zur Idee. Wie die Idee die Ordnung der Gründe in ihrer Stufenfolge, also den dialektischen Prozeß, als Ausdruck ihrer Tatsächlichkeit „schafft", so ist es die Spontaneität, die den Vollzug dieser Abfolge „schafft". Die Spontaneität ist der Begriff für den Gedanken, daß das Denken ebenso notwendig zum „Haben" der Idee drängt, wie die Ordnung der Gründe zur Idee. Und nicht nur dies; wie der „Eros", so drückt auch die Spontaneität jegliche Möglichkeit des Erkennens aus; wie das Streben nach Wahrheit, so den Willen zur Sittlichkeit, so die Freude am Schönen, so die Hingabe an Gott.

Durch den Begriff der Spontaneität ist so im Gedanken des „Ich denke etwas" jeder Geltungsmodalität Rechnung getragen; man könnte ihn vielleicht als den Begriff einer Erlebniskomponente für den Begriff des Systems der Wissenschaften bezeichnen, der wieder in funktionaler Beziehung zum Begriff der pädagogischen Konzentration steht. In diesem Sinne ist die Spontaneität der „Samen der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Religiosität", den die Natur dem Menschen gibt, D. M. VI, 1. Wir Menschen, die doch „an derselben Natur teilhaben", (D. M. IX, 2) „lieben nämlich in dem Grade, in welchem wir erkennen".[39]) Diese Übereinstimmung von „Eros" und Idee, von Spontaneität und gegenständlicher Ordnung, ist die „Harmonie" des Comenius. So „dürstet der Verstand nach den Dingen", „wenn eins nach dem andern sich ihm in gehöriger Reihenfolge zu schauen bietet", (D. M. V, 12); so „ist die Harmonie

[39]) Com. Op. Did I., D. M., p. 42: „Tandem scilicet diligimus, quantum cognoscimus".

der Sitten dem Menschen natürlich" (D. M. V, 13), so die des Schönen (D. M. V, 14) und so kennzeichnet sich auch „jenes natürliche Verlangen nach Gott als nach dem höchsten Gut" (D. M. V, 21) als Harmonie. Ihrer „freut sich jeder Mensch" (D. M. V, 13), sie ist also der Begriff, der den des emotionalen fordert. Durch den Gedanken der Spontaneität ist so auch die Funktionsgemeinschaft von „Bedeutung" und „Emotion" gesichert. Und wenn wir an die Beziehung denken, die zwischen Wille und Idee festgestellt wurde, so ist auch ersichtlich, daß sich Comenius den Satz zu eigen machen kann: „Die Lernbegierde" (als eine ihrem jeweiligen Gegenstand entsprechende Form der Spontaneität) „beruht auf dem Willen, der sich nicht zwingen läßt"[40]) (D. M. XVII, 12), nämlich durch Einwirkung von außen. Der Gedanke der Spontaneität ist es also, der nicht dem Begriff der natura humana widerstreitet, der im Gegenteil diesem Begriff erst seine harmonische Geschlossenheit gibt. Er hat sich in einer kritischen Reinheit aus den Darlegungen des Comenius entwickeln lassen, die ein beredtes Zeugnis für die wissenschaftliche Fruchtbarkeit dieses „πάνσοφος" und seine methodische Gründlichkeit ist.

[40]) Com. Op. Did. I., D. M., p. 79 (nach Quintilian): „Studium discendi voluntate constat, quae cogi non potest".

# Literaturverzeichnis.

J. A. Comenius, Didactica Magna, Omnes omnia docendi artificia exhibens; Opera Didactica omnia, Amsterdami 1657.

— Schola materni gremii: sive de provida juventutis prima sexennio Educatione; Opera Didactica omnia, Amsterdami 1657.

— De sermonis Latini studio dissertatio; Opera Didactica omnia, Amsterdami 1657.

— Methodus linguarum novissima; Opera Didactica omnia, Amsterdami 1657.

— E Labyrinthis scholasticis exitus tandem in planum; Opera Didactica omnia, Amsterdami 1657.

— Pansophici libri delineatio; Opera Didactica omnia, Amsterdami 1657.

— Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis. Ed. Joseph Reber, Gießen 1896.

— Informatorium der Mutter Schul. (Herausgegeben von Prof. Dr. C. Th. Lion, Bibliothek pädagogischer Klassiker.) Langensalza 1898.

— Große Unterrichtslehre (übersetzt von C. Th. Lion, Bibliothek pädagogischer Klassiker). 3. Aufl. Langensalza 1891.

J. J. Rousseau, Discours: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs. Oeuvres complètes. Tome I. Paris 1884.

— Emile. Oeuvres complètes. Tome II. Paris 1892.

— Du Contrat social. Oeuvres complètes. Tome III. Paris 1895.

— Emile. (übersetzt von H. Denhardt.) Leipzig 1910.

— Bekenntnisse. (übersetzt von H. Denhardt.) Leipzig.

Beeger, Jul. u. Zoubeck, Fr., J. A. Comenius; Biographien berühmter Männer, nach seinem Leben und seinen Schriften. Leipzig.

Böhmel, O., Die philosophischen Grundlagen der pädagogischen Anschauungen des Comenius. Marburg 1900.

Free, Heinr., Die Pädagogik des Comenius. Theorie und Praxis des Unterrichts auf Comen. Grundsätzen. 1884.

Hähner, Herm., Natur und Naturgemäßheit bei Comenius und Pestalozzi, Inaugural-Dissertation. Chemnitz 1890.

Gindely, Anton, über des Johann Amos Comenius Leben und Wirksamkeit. 2. Aufl. Znaim 1893.

Haymann, Franz, J. J. Rousseaus Sozialphilosophie. Leipzig 1898.

Hensel, Paul, Rousseau. Leipzig 1912.

Hönigswald, Rich., Die Grundlagen der Denkpsychologie. München 1921.

— Die Philosophie von der Renaissance bis Kant. (Geschichte der Philosophie Bd. 6.) Berlin u. Leipzig 1923.

— Hobbes und die Staatsphilosophie. (Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 21.) München 1924.

— über die Grundlagen der Pädagogik. München 1927.

— über J. J. Rousseaus problemgeschichtliche Stellung. (Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte, Bd. 28, 1. Heft.) Stuttgart 1927.

Kvacala, Jwan, J. A. Comenius. Berlin 1914.

Sakmann, Paul, J. J. Rousseau. Berlin 1913.

# Lebenslauf.

Ich wurde am 16. Mai 1895 als Sohn des Webereidirektors Hermann Klöden in Görlitz geboren. 1909 trat ich in die Lehrerbildungsanstalt in Reichenbach O/L. ein. Am 6. August 1914 bestand ich dort die Abschlußprüfung.

Ich meldete mich freiwillig zum Heeresdienst und stand von November 1914 an in der Front auf dem westlichen Kriegsschauplatz, bis zu schwerer Beinverwundung Ende Mai 1918. Nach Ausheilung der Verletzung und Entlassung aus dem Heeresdienst stellte ich mich der Regierung Liegnitz für die Verwendung im Schuldienst zur Verfügung. Ich erhielt eine Lehrerstelle in Lobendau bei Liegnitz übertragen. Hier bestand ich im Juli 1920 die zweite Lehrerprüfung. Daraufhin ließ ich mich zum Universitätsstudium beurlauben. Diesem widmete ich mich vom Wintersemester 1920/21 acht Semester lang bis einschließlich Sommersemester 1924 durch Studien in Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Germanistik und Geschichte. Mit dem vierten Semester legte ich vor dem Provinzialschulkollegium Breslau am Friedrichs-Gymnasium die Ergänzungsprüfung im Lateinischen ab, im fünften Semester die Ergänzungsprüfung für das humanistische Gymnasium im Lateinischen und Griechischen. Nach den Universitätsstudien kehrte ich in mein Lehramt nach Lobendau zurück.

Meinen verehrten Lehrern während der Studienzeit spreche ich meinen herzlichsten Dank aus. Dieser gilt in ganz besonderem Maße Herrn Professor Dr. Hönigswald, Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dr. Kühnemann, Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dr. Siebs, Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dr. Kornemann, Herrn Professor Dr. Reincke-Bloch und Herrn Professor Dr. Ziekursch.